T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM ANABİLİM DALI

MÜSLÜMAN KELÂMINDA HAK, HAKİKAT ve HAKKÂNİYET İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Hazırlayan

Hamdullah Arvas

Ankara – 2020

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM ANABİLİM DALI

MÜSLÜMAN KELÂMINDA HAK, HAKİKAT ve HAKKÂNİYET İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Hazırlayan

Hamdullah Arvas

Danışman

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Ankara – 2020

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM ANABİLİM DALI

MÜSLÜMAN KELÂMINDA HAK, HAKİKAT ve HAKKÂNİYET İLİŞKİSİ

(Doktora Tezi)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Tez Jürisi Üyeleri Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT	……...……
Prof. Dr. Mahmut AY	……
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	……...
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	……...……
Doç. Dr. Engin ERDEM	……...……

Tez Sınav Tarihi:09/10/2020

TEZ DOĞRULUK BEYANI

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Hazırladığım ***Müslüman Kelâmında Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi adlı*** doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyân ederim.

Hamdullah Arvas

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR ..... **V**

ÖNSÖZ ..... **VI**

GİRİŞ **1**

a. Araştırmanın Amacı 5

b. Araştırmanın Kapsamı 8

c. Yöntem ve Sınırlılıklar 11

I. BÖLÜM:

HAK KELİMESİNİN ANLAM BİÇİMLERİ

1.1. HAK KELİMESİNİN ETİMOLOJİK TAHLİLİ **24**

1.1.1. Hak ve Taşa Yazılmış Ebedi Yasa 27

1.1.2. Hak ve Gerçek: Doğal Dilin Ortak Yönleri 31

1.1.3. Hak ve Alêtheia: Hakikatin Diyalektik Boyutu 33

1.2. KUR'ÂN'DA HAK VE BÂTIL KELİMELERİNİN ANLAM BİÇİMLERİ **41**

1.2.1. Kur'ân'da "Hak" Kelimesinin Anlam Biçimleri 42

1.2.2. Kur'ân'da "Bâtıl" Kelimesinin Anlam Biçimleri 51

1.3. HAK KELİMESİNİN ISTILAH ANLAMLARI **55**

1.3.1. Varlık İlkesi Olarak Hak: Hakikat **59**

1.3.1.1. Varlığın Metafiziksel Boyutları ve Hak 64

1.3.1.2. Hakikat ve Gerçek: Semantik Bunalım 69

1.3.1.3. Mevcûd, Ma'dûm ve Sanal Gerçeklik 71

1.3.2. Bilgi İlkesi Olarak Hak: Sıdk **74**

1.3.2.1. Lafız ve Mâna İlişkisinde Delâlet 77

1.3.2.2. Anlamda İkililik: Hakikat ve Mecaz 81

1.3.2.3. Dış Gerçekliğin Dilsel Biçimi: Tanım 83

1.3.3. Değer İlkesi Olarak Hak: Adalet **86**

1.3.3.1. Ahlâkî Yargıların Kaynağı Meselesi 89

1.3.3.2. Toplumsal Seviyede Hakkın Tahakkuku: Ortak İyi 93

1.3.3.3. Öznenin Yetkinliği: Hak ve Hakikatlilik 97

1.3.4. Estetik İlkesi Olarak Hak: Mülâyemet **103**

II. BÖLÜM:

KELÂM'DA NİHAÎ HAKİKAT MESELESİ

2.1. KELÂM'DA HAK İLKESİ: ALLAH'IN VARLIĞI 117

2.1.1. Hak İnanç ve Bâtıl İnanç İlişkisi 119

2.1.2. Hakikatin Bilgisi Mümkündür: Anti-Septisizm 124

2.1.2.1. Kelâm'da Bilginin İmkânı 134

2.1.2.2. Kelâm'da Bilginin Kaynakları 137

2.1.2.3. Nazar ve İstidlâlin Önemi 144

2.1.3. Allah'ın Varlığı Bilinebilir: Anti-Agnostisizm 148

2.1.3.1. İnsanın Yükümlü Kılındığı İlk Şey 155

2.1.3.2. el-Hakk'ı Bilmek: "Tahsîlü'l-Marifetullah" 162

2.1.4. Nihaî Hakikat Allah'tır: Anti-Ateizm 179

2.1.4.1. Varlık Delili: Tasavvur Yolu ile Gerekçelendirme 191

2.1.4.2. Hakku'l-Evvel Delili: İlk Sebep Yolu ile Gerekçelendirme 198

2.1.4.3. Hudûs Delili: Zamansal Öncelik Yolu ile Gerekçelendirme 207

2.1.4.4. Fıtrat Delili: Yaratılış Yolu ile Gerekçelendirme 221

2.2. KELÂM'DA TENZÎH İLKESİ: ALLAH VE ÂLEM İLİŞKİSİ 228

2.2.1. Allah'a Hakkı ile Îmân Etmenin İmkânı 230

2.2.2. Tevhîd ve Tenzîh İlişkisi: Anti-Politeizm 240

2.2.2.1. Allah'ın Çağrısı Haktır: Da'vetü'l-Hak 250

2.2.2.2. Allah Gerçek Mevlâ'dır: Mevlâu'l-Hak 260

2.2.2.3. Allah Gerçek Rab'dır: Rabbu'l-Hak 267

2.2.3. Tecsîm ve Tenzîh İlişkisi: Anti-Panteizm 276

2.2.3.1. Ulûhiyeti Hakkıyla Anlamanın İmkânı 281

2.2.3.2. Zat-Sıfat İlişkisi: İlâhî Birlik Problemi 290

2.2.4. Ta'tîl ve Tenzîh İlişkisi: Anti-Deizm 306

2.2.4.1. İlâhî Müdahalenin Mahiyeti: "Fâilü'l-Hak" 313

2.2.4.2. İlâhî Hikmet Teorisi: "Hakkın Tahakkuku" 326

2.2.4.3. İlâhî Adalet Teorisi: "İhkâk-ı Hak" 342

SONUÇ 354

KAYNAKÇA 360

ÖZET 383

ABSTRACT 384

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale
AÜİFD	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	:Bakınız
Çev./trc.	:Çeviren / Tercüme Eden
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
Hz.	:Hazreti
MEB	:Millî Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TYEKB	:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
v. /ö.	:Ölümü
ö.h	:Ölüm yılı hicri olarak
TDK	:Türk Dil Kurumu
TFK	:Türk Felsefe Kurumu
Thk.	:Tahkik eden
ts.	:Tarihsiz
Ünv.	:Üniversite, üniversitesi
Yay.	:Yayınları, yayınevi, yayıncılık

ÖNSÖZ

Hak, Müslüman düşüncesinin odak kavramlarından biridir. Hak, varlık ilkesi olarak *gerçekliğe,* bilgi ilkesi olarak *doğruluğa*; değer ilkesi olarak *adalete* delâlet etmektedir. Ayrıca hakk, bireysel erdemin ve toplumsal huzurun inşa edilmesinde, refahın artmasında gerekli olan bilime, tekniğe ve ilerlemeye imkân sağlayan bir ilkedir. Bunun yanında el-Hak, Kur'ân'da nihaî hakikati kavramsal düzeyde ifade etmek üzere Allah'ın doksan dokuz isminden biri olarak geçmektedir. Bu öneminden hareketle tezde hak ve hakikat kavramının anlam biçimleri hakkında bilgi verilmiş, İslâm'da ilk ve nihaî hakikat olan Allah'ın varlığı ve âlemle ilişkisi meselesi araştırılmıştır.

Tezin giriş bölümünde çalışmanın amacı, kapsamı, yöntem ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde hak kavramının sözlük ve ıstılah anlamları derlenmiştir. "Kelâm'da Nihaî Hakikat Meselesi" olarak isimlendirilen ikinci bölümde Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları meselesi incelenmiştir. Bu bölümde yer alan "Hak İlkesi" başlığı altında İslâm ilahiyatının *anti-septik, anti-agnostik* ve *anti-ateist* boyutu ele alınmıştır. "Tenzîh İlkesi" bağlamında da İslâm inancının *anti-politeist, anti-panteist* ve *anti-deist* yapısı hakkında bilgi verilmiştir. Böylece "Hak" ve "Tenzîh" ilkeleri bağlamında "Kelâm'da Nihaî Hakikat Meselesi" incelenmiştir.

Çalışma boyunca birçok problemi görmemi sağlayan, araştırma bulgularının değerlendirilmesinde hatalarımı düzeltmeme yardımcı olan, görüşleri ile yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Ahmet AKBULUT'a teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca yeri geldikçe katkılarını esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e, Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a, Prof. Dr. Mahmut AY'a, Doç. Dr. Rabiye ÇETİN'e ve Doç. Dr. Engin ERDEM'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezin son okumasını büyük bir titizlikle yapan Dr. Muhammed Nasih ECE'ye teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmam esnasında ABD'de, Indiana Üniversitesi'nde, bir yıl süre ile araştırma desteği sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür etmem gerekir. Elbette çalışma boyunca yeterince vakit ayıramadığım ailemin fedakarlıklarını anmadan geçemem. "İyi ki varsınız."

GİRİŞ

Hak, Müslüman düşüncesinin odak kavramlarından biridir. Hak, ontolojik açıdan şeyin kendisinde bulunan zâtî niteliği ifade etmektedir. Bu bakımdan 'ayânda mevcûd olan, gerçekliği sabit, kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan salt varlık anlamına gelir.[1] Hakk'ın *ontolojik* olan bu en temel mânası ile birlikte *bilgi*, *estetik* ve *değer* bildiren anlam boyutları bulunmaktadır.[2] Bilgi ilkesi olarak hak, inkârı mümkün olmayan bir şeyin, bir konu hakkında verilmiş hükme uygun olmasını ifade eder. Bu anlam boyutundan hareketle hak kelimesi, dış gerçekliğe uygun inanç ve sözler için doğruluk mânasında sıdk anlamı ile kullanılmıştır.[3] Estetik ilkesi olarak hak, mûlâyemeti, duyulara dayalı bilgilerin tutarlılığını ve uyumunu denetlemektedir.[4] Bilgi, değer ve estetik konusundaki hükümlerde mutabakat ise hikmete ve vücûbiyete delâlet etmektedir. Bu sebeple bir kimsenin gerektiği oranda, biçimde ve zamanda ortaya koyduğu söz ve fiile de hak denmiştir.[5] Bütün bu niteliklerin nihaî seviyesi ise Allah'a atfedilmektedir. Kur'ân'a göre Allah, her şeyi yerli yerinde yaratması itibari ile el-Hak,[6] varlıklar arasında adaletle

---

1 Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî, "Risâle fi felsefeti'l-ûlâ," *Resâilü'l-Kindî,* thk. M. Abdulhadî Ebû Zeyd, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1950), 95-101. **العلم الحق الاول الذى هو علة كل حق** Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü'l-emed alal'l-ebed*, çev. Yakup Kara, (İstanbul: TYEKB, 2000), 122-130; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vd., (İstanbul: Litera, 2005), 12; *Şifâ: İlahiyât,* thk. Sâid Zayed, Süleymân Dünyâ vd., (Kâhire: Hey'etü'l-Amme, 1960) 48; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *al-el-Munkız mine'd-dalâl,* thk. İbrahîm Emin Muhammed, *Mecmüatu'r-resâilî İmam Gazzâlî,* Kâhire, y.y, 587-94; Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem,* thk. Ebü'l-Ala Afifî, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye), 27-28; Sadeddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği,* çev. Ekrem Demirli, (İstabul: Kapı, 2014), 28; Mustafa Çağrıcı, "Hak", *DİA,* 15/137.

2 Muhammed Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât*, (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412), 246.

3 İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât,* 48.

4 Hutcheson F., *An Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue,* edt. W. Leidhold, (Indianapolis: Liberty Fund, 2004), 35-39; Noel Carroll, *Beyond Aesthetics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 20.

5 el-Bakara 02/146, 147, 149; Yûnus 10/5, 53.

6 Yûnus 10:32; el-Hacc 22:6; en-Nûr 24:25.

hükmetmesi itibari ile de "Ahkemü'l-Hâkimîn"dir.[7] Hikmet sahibi Allah'ın fiilleri hak olduğu için vahiy yolu ile bildirdiği *ölüm*, *diriliş*, *mizân*, *va'd* ve *vaîd* gibi ahiret konuları ile bunlara yönelik doğru inançlara da hak denmiştir.[8]

Hak ve hakikat problemi düşüncelerin yanında insanın değerler sistemini de yakından ilgilendirmektedir.[9] Değer ilkesi olarak hak; söz ve amelde *hakikatli* olmaya, hakkı ve adaleti gözetme anlamında *hakkâniyete* delâlet eder.[10] Bu açıdan bir kimsenin fiillerinde hakikatli olması demek eylemlerinde riyakâr olmaması mânasında gelir. Burada hakikatin dürüstlükle ilgili bir erdem olarak alınması aynı zamanda hakikatin korunması gereken maddî ve manevî değerlere delâlet etmesi ile ilgilidir. İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* adlı eserinde yer aldığı biçimi ile hakikat, insanın özenle koruması gereken somut maddî şeyleri kapsamaktadır.[11] Burada bir kimsenin hakikatini koruması demek evini, mülkünü ve ailesini her türlü tehlikeye karşı koruyup kollaması demektir.[12] Bu şekilde hakikatini korumayı başarmış bir kimse ise "hakikatli insan" olmayı başarmış demektir.[13] Örneğin hakikatli anne ve baba demek annelik ve babalık hakikatine, anne ve baba olmanın doğasına ve tanımına uygun davranan kişiler demektir. Çocuk, anne ve

---

[7] et-Tîn 95/08; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 101-102; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ fi şerhi'l-me 'âni esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Bessâm Abdulvahab Câmî, Kıbrıs, 1987, 120; Mahmut Ay - Engin Erdem, *İlahiyât Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Grafiker, 2019), 51.

[8] Yûnus 10/30, 32; İsfehânî, *Müfredât*, 246; İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât,* (Kâhire: 1960), 1/48; Ebû Cahfer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvi, *Metnu't-Tahâvi bi ta'liki'l-Elbânî*, thk. Muhammed Nasîruddin el-Elbânî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâm, 1414); Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Nesefî, *Metnu akâidi'n-Nesefî*, Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, 1- 6.

[9] Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik: İslâm Kelâmında Ahlak Problemi,* Araştırma Yayınları, Ankara, 2013. 11.

[10] Mahmut Ay, Engin Erdem, *İlahiyât Terimleri Sözlüğü*, 51.

[11] İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Darü's-Sadr, 10/50-55.

[12] Mahmud b. Ahmed Zemahşerî, *Esasu Belaga*, thk. Muhammed Basîl, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/204.

[13] "Öyle bir şekilde fillerini gerçekleştir ki, bütün insanlık için o fiilin bir ahlaki ilke olsun" cümlesi hakikatli insanın maksimidir. Maksim sadece fiilin değil aynı zamanda niyetin de ahlaka dayanması bakımında erdem ahlakının temel ilkesidir. Eş deyişle maksim, öznenin hakikatlilik uğruna, aleyhine olsa bile kendisine yaraşır fiilleri yapabilmesidir. İmmanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, (Ankara: TFK, 2002), 11-15.

babasının hakikatinin bir parçası olduğu için ebeveynlerin her durumda çocuklarını korumaları beklenir.[14] Dolayısıyla özüne yabancılaşmayan, ailesine ve evine sahip çıkan bir kimse için *hakikatli insan* denmiştir. Zira bu vasfa sahip insanlar sadakatleri ile neyin kendisine ait olduğunu bilmekte ve onu korumaktadırlar. Bu itibarla hak, aslı olanın erdemli kabul edildiği bir anlama yorumlanmıştır.[15]

Erdem, bireysel özgürlüğün ihtiyatlı biçimde kullanılmasıdır.[16] Bu açıdan adalet ilkesi ile daima denetlenmesi gerekir. Adaletin göstergesi ise özgür iradenin sonsuz arzuları karşısında söz ve fiillerde hakka uymaktır.[17] Bu da öncelikle hak olanın korunması ile sağlanabilir. Bu itibarla delilleri ve âyetleri ortaya koymak sureti ile hakkı korumak, hak olanı ortaya çıkarmak mânasında "ihkâk-ı hakk" şeklinde ifade edilmiştir.[18] Bu adaletin beşerî boyutunu imlemektedir. Ancak ihkâk-ı hakkın mutlak seviyesi sadece ilâhî adaletle sağlanabilir. Kur'ân'da buna işaret edecek şekilde, bir kimsenin yaptığı bütün işlerin bir sonucu olarak neyi hak ediyorsa karşılığında onu bulacağı "büyük olay" ve "kıyamet" anlamında *ḥākka* (**حَآقَّة**) kelimesi geçmektedir.[19] Hak olan her şeyin önünde sonunda ortaya çıkması, ahiretin bu şekilde "ihkâk-ı hak" anlamı ile gelecekte vaki olması, aynı zamanda dünya hayatının fani olmasına bir göndermedir.[20] Ölümün tecrübesi ile idrâk edilen bu durum insanın varoluşu ve benliği üzerinde derin etkiler yapmakta, onu nihaî kaygıları ile baş başa bırakmaktadır.

---

[14] Ebü'l-Fadl Meydanî, *Mecmu'al-emsâl* (Mektebetü'l-Mişkati'l-İslâmiyye, n.d.), 34; **إِنَّهُ يَحْمِي الحَقِيقَةَ، ويَنْسِلُ وَالْعرب تَقول: فُلَان يَسُوق الوَسِيقة، وَيَسُوقُ الوَدِيقَةَ،** ifadesinin açıklaması için bk. Ezheri, *Tehzibü'l-luğa*, 3/242 **ويَنْسِل الوَدِيقة، ويحمي الْحَقِيقَة. فالوسيقة: الطريدة من الْإِبِل، سميت وسيقة لِأَن طاردها يسِقها إِذا سَاقهَا أَي يَقْبِضُها والودَيقة: شدَّة الْحر والحقيقة مَا يحقّ عَلَيْهِ أَن يحميه> حَقِيقَة الرجل: مَا يلْزمه الدفاع عَنهُ. وَجَمعهَا الْحَقَائِق.**

[15] Ahmed b. Farîs, *Mücmelü'l-luğa*, thk. Zâhir Abdulmuhsin, (Beyrut:Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/97.

[16] Mahmud Muhammed Tâhâ, *İslâm'ın İkinci Mesajı*, çev. Barış Baysal, (İstanbul: Kalkedon, 2008), 36.

[17] Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tedhirü'l-a'râk*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 34-35; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 15. ; Çagrıcı, Mustafa "Adâlet", *DİA,* 1/341-343; Mahmut Ay, Engin Erdem, *İlahiyât Terimleri Sözlüğü*, 51.

[18] el-Enfâl 08/1-8; ez-Zümer 39/05, et-Tevbe 09/33; el-Fetih 48/28

[19] Hakka 69/1-3; Mâtüridî, *Te'vilât,* 10/163; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/598; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 30/621; Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 5/239; Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn*, 761. **الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ**

[20] İsfehânî, *Müfredât,* 246-247.

Nihaî kaygıları ile baş başa kalan insan, "havfın", yani varlığın erimesi demek olan hiçliğin korkusu, mutlak ma'dûmiyetin korkusu karşısında nihaî hakikatten emin olmak ister.[21] Zira hiçliğin herkesin tecrübe ettiği hakka'l-yakîn bir şekilde mevcûdiyetin temelinde gözükmesi, mutlak belirsizlik içinde varlığın yok olacağı gerçeğinin bütün ürkütücülüğü ile insanın yüreğine çökmesine sebebiyet vermektedir.[22] Nedenlerin bilinmediği ya da üstesinden gelinmediği durumlarda hissedilen bu kriz hali karşısından insan başa çıkmak, bir çözüm bulmak zorunda kalır. Örneğin Çağdaş Alman filozof Heidegger'e göre, insan o kadar acizdir ki kendisini çıplak bir şekilde *hiçliğin* karşısına koyamamaktadır.[23] Bu nedenle hakikat arayışı, her ne kadar adaletin tamamlayıcı bir ilkesi olsa da bir yönü ile metafizik seviyede güven içinde olma talebidir. Bu seviyede insanın hakikati aramak üzere ortaya koyduğu felsefe ya da hikmet faaliyeti, nihaî kaygıları dindirmek için nihaî varlığı kavramaya dönmüş bir ihtiyacın, metafizik düşüncenin harekete geçirilmesinden başka bir şey değildir.[24]

Kur'ân'a göre, hikmet sahibi olamayanlar Allah'ın varlığını kabul etseler de O'na doğru bir bilgi ile îmân edemezler.[25] İnançlarına zulüm karıştırdıkları, davranışları ile toplum ve tabiatı tahrip ettikleri için de korkularından emin olamazlar.[26] Dolayısıyla insanın hakkı ile îmân etmesi, İslâm metafiziğinde beklenen en yüce değerdir. Fahreddin Râzî'ye göre bu o kadar önemlidir ki, hiçbir şey yapmama anlamındaki agnostik bir tavır bile bütün işin *asıl yokluk* üzerinde kalmasını engelleyememektedir.[27] Durum böyle iken nihayetsiz tekzip anlamındaki bir inkârda ısrar edenler metafiziksel açıdan mutlak yokluk anlamına gelen ma'dûmiyeti talep etmiş olurlar.[28] Bu ahvâl ile dünyadan çekip giden

---

[21] Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, çev. Suat Kemal Yetkin, İstanbul, 2003, 44.

[22] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 656.

[23] "Ex nihilo nihil fit / Hiçlikten hiçlik olur." Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, 5.

[24] Heidegger, *Metafizik Nedir*, 52- 54.

[25] el-Hacc Sûresi 22/74; ez-Zümer 39/67; el-En'âm 06/91; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/78; Firuzabadî, *Kâmûs el-Muhît*, 1/460; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 710; Ebü'l-Feyd, *Tacü'l-ârus*, 13/374.

[26] Lokman 31/13 **يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**

[27] Fahreddîn er-Râzi, *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn*, Haydarabâd, Dairetü'l-Meârif, 1353, 125.

[28] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul,166-167.

kimseler ise nihaî anlamda yitip gitme riskini almış olurlar.[29] Çünkü Kur'ân'a göre *Allah'tan başka her şey yok olacaktır*.[30] Mâtüridî'nin ifadesi ile *sadece* vâcib *olan zeval bulmayacaktır*.[31] Dolayısıyla insan, hiç olmaktan kaynaklanan nihaî kaygılarından kurtulmayı murad ediyorsa,[32] hayatın nihaî amacı ve önemi konusunda bir çözüme ulaşmak istiyorsa,[33] ilk ve nihaî hakikatin Yüce Yaratıcı olduğunu hakkıyla takdîr etmek,[34] sözünde ve fiillerinde her şeyin kaynağı olan Hakkü'l-Evvel'e kopmaz bir bağ ile bağlanmak durumundadır.[35] Kur'ân'a göre, nihaî kertede, sadece Allah'a olması gerektiği gibi inananlar, özü sözü bir anlamında *sadık* olanlar, nihaî korkularından kurtulabileceklerdir.[36]

a. Araştırmanın Amacı

İslâm, insanları içine düştüğü varlık ve ahlâk krizinden kurtarmak için gönderilmiş bir dindir. İslâm inancına ait tasavvur ve tasdiklerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayan kurucu ilme « Kelâm » denir. Kelâm'ın tasavvurat boyutu, varlıkların olduğu hal üzere bilinmesine dayanan mefhum bilgisini içermektedir. Tasdikât ise en az iki tasavvur arasındaki ilişkiden hareketle oluşturulan ve doğru-yanlış, olumlu-olumsuz şeklinde yargı

---

[29] Blaise Pascal, *Pensees*, çev. Honor Levi, New York: Oxford University Press, 1995, 35, 61, 92-93; Viktor Brochard, *Yanlış Üzerine Deneme,* İstanbul: İdeal Matbaa, 1943, 128.

[30] Bk. el-Kasas 28/88.

[31] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,134.

[32] Paul Tillich, *Systematic Theology,* University of Chicago Press, Chicago, 1967, Vol. I, 236-237; Paul Tillich, *İmânın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara, 2000, 49; Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, New York, 1958, 46.

[33] William Lane Craig, "The Absurdity of Life Without God", in *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologies*, William Lane Craig, Good News Publishers, 2008, New York, 66-91.

[34] Bk. el-Hacc 22/74; ez-Zümer 39/67; el-En'âm 06/91; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlât-ı islamiyyîn ve ihtilafî musallîn*, çev. Helmut Ritter, Visbaden, 1963, 61; Ebubekir Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredi Makâlât*, çev. Danial Gimare, Beyrut: 1978, 23; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 2005, 188.

[35] Âli İmrân 03/102-103, Yûnus 10/94; el-Bakara 2/ 2-5; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 32/357, 8/312. Kindî, "Risâle fi felsefeti'l-ûlâ," 95-101. **العلم الحق الاول الذى هو علة كل حق** İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât,* Kâhire, 1960, 48; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât,* (Kâhire: Matbaatu Muhyiddin Sabri el-Kurdi, 1938), 229; İbn Sînâ, *Kitâbü't-talikât,* thk. Hüseyin Mecdi el-Ubeydî, (Bağdad: Beytü'l-Hikme, 2002), 321.

[36] Âl-i İmrân Sûresi 03/17; Hucurât Sûresi 49/15, 17; Zümer Sûresi 39/74.

bildiren önermeleri kapsar.[37] Bu açıdan, araştırmada ilk olarak Müslüman düşüncesinin en önemli tasavvurlarından biri olan "hak" kavramının delâlet ettiği anlam biçimleri incelenecektir. İbn Sînâ'nın da dediği gibi, doğru tasdiklere ulaşmak için tasavvurların anlamsal bulanıklıktan kurtarılması gerekmektedir.[38] Ancak gelinen noktada "ilimlere dair eserlerin çokluğu ve kavramlara yüklenen farklı mânalar, meseleleri anlamayı güçleştirmiştir."[39] Örneğin günümüzde hak, hakikat, gerçeklik ve doğruluk arasındaki anlam farkları dikkate alınmadan her biri diğerinin yerine kullanılabilmesi birçok teolojik ve siyasi tartışmanın çözülememesine neden olmaktadır. Dolayısıyla Müslüman zihninde beliren îmân *ve ilim, akıl ve vahiy, nass ve olgu* ilişkisinin doğru bir dünya görüşüne dönüştürülmesi için hak, *hakikat, gerçeklik* ve *doğruluk* kavramlarının bilinmesi gerekmektedir.

Hak ve hakikat kelimelerinin Arapça aslını göz ardı eden birçok insan, bu kavramlara kendi anadilinde yüklediği anlamların sınırları içinde düşünmektedir. Örneğin hak kelimesinin, belirttiği metafiziksel anlam katmanından dolayı hakikat yerine kullanılmasına itiraz edilmektedir.[40] Hakikat kelimesi ise hem gerçeklikten yüce görülmekte hem de doğruluk kavramı ile özdeşleştirilerek kullanılabilmektedir.[41] Kimi araştırmacılar da felsefî içeriğinden dolayı gerçekliğin hakikatle eşitlenmesine karşı çıkmakta, hatta okuyucuların bu durumu yazarın dilinin eksikliğine verip gerçeklik sözcüğünü hakikatin Türkçe'si gibi düşünmelerini yadırgamaktadır.[42] Bu durum

---

[37] Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhan*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 1-2; İbn Sînâ, *Medhâl:Mantığa Giriş*, 1-5; Ebû Hilâl Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Kâhire: Darü'l-İlm, ts.), 26; Mahmut Kaya, "Tasavvur", *DİA*, 40/126-127; Muhammet Nasih ECE, *İbn Rüşd'ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri,* (Konya: Çizgi Yayınları, 2018), 27.

[38] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, Litera, 50.

[39] İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleymân Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2009, 2/975-976; Rehber, *God of Justice*, 231.

[40] İlhami Güler, "el-Hak" Kavramının Kur'an'daki Dinî ve Ahlaki İçeriğinin Tahlili," *AÜİFD,* Cilt: 43, 2002, Sayı: 2, 201-209; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 50.

[41] İhsan Fazlıoğlu, "Hakikat mi Gercek mi: Hangisi Hakikidir?", *İtibar Dergisi*, Eylül, 2014, 36.

[42] Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 18.

insanların düşünce dünyasında semantik kopmalara yol açmaktadır.[43] Kavramlar düşüncenin yapı taşları olduğu için de semantik kopmalardan dolayı Müslümanların hak ve hakikat tasavvurları zarar görmüştür. Örneğin hakikat kelimesinin gerçeklikten ziyade doğruluk yerine kullanılması her öznel yargıda nesnel bir karşılık üretme hatasına yol açmıştır. Böylece hak ve hakikatin "kavramsal karizması" ile zayıf iddialar meşrulaştırılmıştır. Bu nedenle araştırmanın kavramsal inceleme kısmında hak, *hakikat, gerçeklik* ve *doğruluk* kavramları arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde gözetilen temel amaç ise Kelâm ilminde benimsenen nihaî hakikat tasavvurunun anlaşılmasıdır. İlk olarak "Hak İlkesi: Allah'ın Varlığı" bölümünde, İslâm inancının anti-agnostik ve anti-ateist boyutu ele alınacaktır. Bu bağlamda hakikat bilgisinin imkânı araştırılacaktır. Daha sonra nihaî hakikati "madde"ye indirgeyen a-teizmin iddialarına cevap olarak çeşitli kanıtlama biçimlerine başvurulacaktır.[44] Bu kapsamda düalist ve politeist tasavvurlara karşılık Allah'ın kudret ve hikmeti ile âlemi, hiçbir şey anlamında yok iken var ettiği gerçeğini ifade eden deliller sunulacaktır.[45] "Tenzîh İlkesi: Allah ve Âlem İlişkisi" bölümünde ise İslâm'ın Tanrı anlayışının *anti-politeist, anti-panteist* ve *anti-deist* boyutları ele alınacaktır. Bu bağlamda Allah ile âlem arasında parça-bütün ilişkisinin bulunmadığına yönelik delillere yer verilecektir. Bu yolla panteizmin "Allah" ile "âlem" arasında madde düzeyinde kurduğu parça-bütün ilişkisine karşılık nihaî hakikatin Allah olmasının anlam ve değeri tespit edilecektir.[46] Ayrıca Allah'ın âlemi yarattıktan sonra kendi haline bırakmadığını, aksine Allah'ın her an bir işte olduğu, âlemi ilâhî inâyeti ve hikmeti ile idame ettirdiğine yönelik

---

[43] "Semantik Kopma", kavramların sosyo-kültürel değişimlere uygun anlamlarla güncellenememesinden kaynaklanan yabancılaşmayı anlatmak için İzutsu'nun "Semantik Değişim" kavramından mülhem bir ifadedir. Toshihiku İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 6.

[44] T.J. Mawson, *Belief İn God,* (New York: Oxford University Press, 2005), 9.

[45] Sebe 34/26-27 el-Hicr 15/86 إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 127; Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, (New york: Cambridge Unv. Press, 2001), 43.

[46] J. J. C. Smart, J. J. Haldane, *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy),* 15; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 66, 105-107, 112;

akıl, vahiy ve tabiat delillerine yer verilerek İslâm Kelâmının *anti-deist* boyutu hakkında bilgi verilecektir.[47]

b. Araştırmanın Kapsamı

Kur'ân'da hak, 30'dan fazla anlama gelecek şekilde 272 âyette 287 kez geçmektedir.[48] Nihaî hakikatin kavramsal düzeyde ifade edildiği bu anlamlardan birinde "el-Hak" kelimesi Yüce Allah'ın âyetlerde geçen doksan dokuz isminden biridir.[49] Ayrıca bazı âyetlerde, hak kelimesi, Allah'ın bir sıfatı olarak yer almaktadır.[50] İslâm felsefesinde ise hak, kendisinde hiçbir ihtilaf olmayan *salt varlık* anlamında yorumlanmıştır.[51] hak

---

47 en-Nisâ 04/163-170; Âl-i İmrân, 03/66; er-Rahmân 55/29.

48 Kur'ân'da hak kelimesine *Allah, sıdk, Hz. Muhammed'in sıfatı, Şeylerin sıfatı, Gereklilik, Kâbe, Âmel, Evlâ, Mal, Hak ile batılın beyânı, Cûrûm, Zevâl bulma, Bâtılın zıddı, Kısas, İslâm, Vücûb, Cebrâil, Lâilâheillallah, Nâsih ve Mensûh, Sıla-i Rahim, Tevhîd, Ciddiyet, Azâp, Hz. Muhammed, Adalet, Hz. Muhammed'in İçtihadı, Kur'an, Kısım, Şekâvet ve saâ'det, Kâin* olmak üzere otuzdan fazla anlam verilmiştir. Geniş bilgi için Bk. Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Hatem Salih (Bağdad: Merkezi Cumue'ti'l-Mâcid, 2006), 103-104, 182-185; İsmail b. Ahmed Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mektebetü'l-Fikr, 1332), 187-192; Hüseyin b. Muhammed Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitâbullâhi'l-Azîz*, thk. Abdülhamîd Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 188-9; Ebû Hilâl Askerî, *Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kâhire: Mektebetû's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2007), 185; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yun en-Nevâzir fi İlmi'l-Vûcuhi ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kazım (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 265-9.

49 el-Müminûn 23/71; Müslim, *Esmâ ve Sıfât* ,2/4 ; Buharî, *Esmâ*, 9; İbn Mace, *Esmâ*, 10/2; "*Allah'ın 99 ismi vardır, Kim bunları sayarsa cennete gider."* ez- Zecâc, Ebû İshâk İbrahim b. Sehl *Tefsir-u esmâillah'l-hüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf Dekkak, Darü's-Sekâfe, 33; Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu esmâi'l-llâhi ve's-sıfât*, M. Muhbeddin Bozyer, Darü'ş-Şühedâ, tsz; Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ fi şerhi'l-meani esmâillâhi'l-hüsnâ*, Ed. Bessâm Abdulvahab el-Câmî, (Kıbrıs: el-Cifan ve'l-Cabi, 1987); Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinat şerhu esmâillâhî ve's-sıfât*, çev. Seyyid Muhammed Bedreddin, (Mısır, 1323), 216; Muhammed Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ān*, Leiden, Brill, 1960, 31.

50 Yûnus Süresi, 10:32; el-Hacc 22:6; en-Nûr 24:25 **يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ.**

51 Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk "Risâle fi felsefeti'l-ûlâ," *Resâilü'l-Kindî*, thk. M. Abdulhadî Ebû Zeyd, Darü'l-Fikr, 1950 95-101. **العلم الحق الاول الذى هو علة كل حق** Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü'l-emed alal'l-ebed*, çev. Yakup Kara, TYEKB, İstanbul, 2000, 122-130; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-el-Munkız mine'd-dalâl*. thk. İbrahim Emin Muhammed, *Mecmüatu'r-resâilî*

kelimesinin bu şekilde çeşitli bağlamlar içinde ifade edilmesinin oluşturduğu anlam derinliği, onu İslâm metafiziğinin odak kavramı yapmıştır.[52] Varlık ilkesi olarak hak, "İslâm'ın Hakikat Teorisine"; bilgi ilkesi olarak hak "İslâm'ın Hidâyet Teorisine"; değer ilkesi olarak hak "İslâm'ın Hakkâniyet Teorisine" temel oluşturmaktadır. Bu kapsam içinde çalışmanın konusu "Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri" ve "Kelâm'da Nihaî Hakikat Meselesinin anlaşılması" şeklinde sınırlandırılmıştır.

Araştırmanın kavramsal inceleme kısmında hak kelimesinin etimolojik tahlili yapılmıştır. İlk olarak da konu hakkında yapılan çalışmalar incelenmiştir.[53] Daha sonra hak, *hakikat* ve *sıdk* gibi anahtar kavramlar ile *alêtheia, veritate, truth, right* gibi Batı düşüncesi merkezli kavramlar arasındaki paralellikler, iç içe muhtemel geçişler ve farklılıklara yer verilmiştir. Bu süreçte kavramların İbranice ve Aramca intisap ettikleri anlamlara ulaşmak için Arapça sözlükler yanında İngilizce sözcüklerden de faydalanılmıştır. Çünkü zaman içinde bir kelimenin kavramsal yapısında meydana gelen değişiklikleri ortaya çıkarmada sözlüklerin katkısı büyük olmaktadır. Ancak sözlükler; zâtî ve arızî/bağlamsal anlamların açığa çıkarılması, yani tek başına kavramların tam bir semantik resminin verilmesi noktasında kronolojik değişime duyarlı olmadıkları için, ilave kaynaklara müracaat edilmiştir.[54] İlave kaynak olarak vücûh ve nezâir kitapları

İmam Gazzâlî, Kâhire, y.y, 587-94; Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*. Ed. Ebü'l-Ala Afifî, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 27-28; Sadeddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği,* çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstabul, 2014, 28.

[52] Toshihiku İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev. Süleymân Uludağ, Ankara, 1975, 5-11.

[53] Yüksek Öğrenim Kurumunun tez merkezine kayıtlı çalışmalardan bazıları şunlardır: Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi,* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000); Mustafa Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi,* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans, 2007; Saliha Yaşaroğlu, *Kur'an'da Hak Kavramı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans, 2009); Nazime Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora, 2009); Hilâl Tarım, *Sofistlerde Hak Kavramı*, (Muğla: Muğla Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans 2010); Yusuf Ziya Öğretici, *Din Eğitimi Açısından Hak Kavramı*, (İstanbul. Marmara Üniversitesü, SBE, Yüksek Lisans, 2014).

[54] Dücane Cündioglu, *Kur'ân Çevirileri Dünyası*, İstanbul, 1999, 58; Emin el-Huli, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod,* çev. Mevlüd Güngör, Ankara, 2001, 93.

yardımı ile kavramların Kur'ân merkezinde delâlet ettikleri anlamlara ulaşılmıştır. Burada Kur'ân esas alınarak artsüremli semantik metodla hak kavramının İslâm öncesi ve sonrasını kuşatan anlam deltası incelenmiştir.[55] Ayrıca hak kavramının Kur'ân'daki kullanım biçimlerinin delâlet ettiği anlam yüklerini açığa çıkarmak için dilbilimsel içeriği sağlayacak tefsir kaynaklarına başvurulmuştur.[56]

Araştırmanın kuramsal inşa sürecinde başvurulan öncelikli kaynaklar, Kelâm ilminde referans kabul edilen, meselelerin nesnel kodlarını veren birincil kaynaklardır. Çünkü tahkikin yapılacağı en muteber kaynaklar, fikirlere yankısını veren olguların içinde cereyan ettiği ana en yakın olanlardır. Bu nedenle araştırma boyunca konunun ilk kaynaklarına müracaat edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Kur'ân, hem Müslümanların dünya görüşüne kaynaklık eden teolojik referanslar kaynağı hem de Arap dil kültürünün en eski yazılı kaynağı olması nedeni ile dine ve dile dayalı çalışmalarda araştırmacılar için temel hareket noktasıdır. Zaten Müslüman düşüncesinde ortaya konulan herhangi bir araştırmanın İslâm'ın kurucu metni olan Kur'ân'a dayanmadan meşruiyet bulması mümkün değildir. Kur'ân'dan sonra, öncelikli kaynaklar ise konu hakkında çalışma ortaya koymuş kelâmcıların eserleri olmuştur. Fakat doğrudan hak kavramı konusunda birincil kaynaklar seviyesinde kelâmcıların müstakil çalışmaları bulunmamaktadır. Bu nedenle Mâtüridî, Eş'ârî, İbn Sînâ, Kâdî Abdülcebbâr, Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve İbn Arabî gibi kelâmcı, filozof ve tasavvufçuların görüşlerine yer verilmek sureti ile konu araştırılmıştır. Bunun yanında, tefsir kaynakları ile konu hakkında yazılmış ikincil kaynaklara da düşüncenin geliştirilmesi için başvurulmuştur. Bu süreçte Kelâm literatüründe işlenen

---

[55] "Artsüremli Yöntem" kelimelerin geçirdiği evrim içerisinde incelendiği bir dilbilimsel metottur. Bk. Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 15.

[56] Ebü'l-Huseyin Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud, Daru İhyâi't-Tûrâs, Beyrut, 1423; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtüridî, *Tefsiru Mâtüridî: Te'vilâtu Ehli's-Sünnet*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005); Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407); İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, 1984. *Nüzhetü'l-â'yun en-nevâzir fî ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kazım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle; Ebü'l- Hilâl Askerî, *el-Vücuh ve'n-Nezair*, ed. by Muhammed Osman (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinîyye, 2007); Hüseyin b. Muhammed Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfazi'l-kitabullahi'l-azîz*, ed. Abdülhamîd Ali, (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010),

mevcûdat ve malumat konuları klasik ve modern zamanların metin okumaları çerçevesinde ele alınmıştır. İslâm filozoflarının ve kimi oryantalistlerin çalışmalarına karşılaştırmalar için başvurulmuştur. Bunların dışında Tarih Felsefesi, Siyaset Felsefesi ile birlikte şehir tarihleri, siyasi tarihler, makâlât türü eserler, tabakat ve rical edebiyatı ile çağdaş araştırmalardan faydalanılmıştır. Bu araştırma boyunca firak literatürüne yer vermesi itibariyle mezhepler tarihinin, toplulukların antropolojik ve kültürel ortamlarına değinmesi itibariyle sosyolojinin, insanın biyo-psişik süreçlerini ele alması itibariyle psikolojinin, doğru bilgiye ulaştırıcı metodoloji kullanması itibariyle de mantık ilminin verilerinden yararlanılmıştır.

c. Yöntem ve Sınırlılıklar

Hakikat arayışı, insanın dinde, bilimde, sanatta ve ahlâkta en doğru inançlara ulaşmak için ortaya koyduğu bir değerdir. Hakikat yolunda her türlü felsefî çabanın amacı bir yönüyle bu değerlere ulaşmaktır. Bu değerin elde edilme vasıtalarından biri olan Kelâm ilmi, insanı hak ve hakikatin bilgisine götüren yollardan biridir. Bunu kelâmın tanımında tespit etmek mümkündür. Arapça'da "K^{e}L^{e}M^{e}" (كَلَمَ) kökü ile gelen sözcükler *konuşmak, söz söylemek, kesmek* ve *çok yaralamak* anlamındadır. Istılah olarak da bir fikrin tam olarak anlatıldığı söze delâlet etmektedir.[57] Müslüman düşüncesinin bir terimi olarak "*Kavlu'n yebhesu 'an zâtillah*" ifadesi ile başlanan tanımda ise Kelâm, Allah'ın zatından, sıfatlarından, mümkünlerin durumlarından, mebde ve mead konularından kesin

[57] Halil b. Ahmed el Ferahidi, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim Samraî (Mektebetü'l-Hilâl, y.y.), 5/378; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, thk. Muhammed Avdî Marab (Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 2001), 10/147; Ahmed b. Farîs b. Zekeriya el-Kazvini, *Mekayisu'l-luğa*, Abdusselâm (Lübnan: Darü'l-Fikr, 1979), 5/131; Muhammed b. Mükrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Darü's-Sadr, 1414), 12/522-524; Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb Firuzabadî, *Kâmûs el-Muhît*, ed. Müessetu Risâle, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/1155; Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak Huseynî Ebü'l-Feyd, Tacü'l-ârus min cevâhiri'l-kâmûs, Mecmua min Muhakkikin, (Kâhire: Darü'l-Hidaye, y.y.), 33/371; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Tuhfetü's-seniyye* (Riyad: Mektebetu Darü's-Selam, 1997), 15; Mevlüt Özler, "Kelâm Tarihi", *Kelâm El Kitâbı,* edt. Şaban Ali Düzgün, Grafiker, Ankara, 2017, 21; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 17; Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Mektebetü'l-Hanci, Kâhire, 1998, 2/281, 283; John Walbrıdge, "The Islamic Art of Asking Questions: 'Ilm Al-Ikhtilāf and the Institutionalization of Disagreement." *Islamic Studies*, vol, 41, no, 1, 2002, 81.

delillerle bahseden, bu ilkelere aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözün gücü ile gösteren,[58] itikadı şüphe ve evhamdan koruyan dini-teolojik ilim şeklinde tarif edilmiştir.[59] Gazzâlî kelâmın tanımına kitap, sünnet ve icmayı kontrol edici otorite olarak yerleştirdikten sonra, ilm-i ilâhî ile felsefeyi birbirinden ayırmak için "İslâm kanunu üzere" ilkesini eklemiştir. Gazzâlî'ye göre rütbece en yüce bilgi mânasında "İlmü'l-A'lâ" olan kelâm, şer'i kanunların bilgisini veren küllî bir ilimdir. Nitekim tevhîd ilmi, Usûl-i Din, Eşrefü'l-Ulûm,[60] Fıkh-ı Ekber şeklindeki isimlendirmeler kelâm ilminin önemini desteklemektedir.[61]

Kelâm ilminin ortaya çıkmasında Müslümanların karşılaştıkları meydan okumalar etkili olmuştur. Bu açıdan Kelâm ilmi, İslâm'ın dünya görüşünün dayandığı temel inanç ve esasları Kur'ân'dan hareketle tespit eden ve bunları aklen temellendiren, diğer dünya görüşleri karşısında savunan Müslüman düşüncesinin kurucu ilmidir.[62] Bu

---

[58] Ebû Nasr Fârâbî, *İhsaü'l-ulûm,* thk. Ali b. Melhem*,* Mektebetü'l-Hilâl, 1996, 86; İbn Rüşd*, el-Keşf ala menâhici'l-edille fi akâdi'l-mille*, thk. Muhammed Âbid Câbirî, Beyrut, 1998, 12.

[59] Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 22; (**هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة.**) Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-tarifât,* ed. M. Sıddık el-Minşavi. Kâhire: Darü'l-Fazilet, y.y, 185. (**علم يبحث فيه عن ذات (الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة**)

[60] Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2015, 150-154,

[61] Zemahşerî, *Keşşâf,* 87.

[62] "Din; *bilgi* ve *inanç* denilen nazari boyut ile *ibadet* ve ahlâk denilen ameli boyutun birlikteliğidir. İslâm dininin *nazari* ve *ameli* boyutlarının dayandığı ilkeleri tespit eden ilme Kelâm denir. Bu konumlandırmanın gerekçesini Gazzâlî'de bulmak mümkündür. Gazzâlî ilimleri akli ve dinî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kelâm, Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Ahlak gibi ilimleri dinî ilim kapsamına almıştır. Bunun dışında kalan doğa ve matematik ilimlerini de akli ilim sınıfında değerlendirmiştir. Gazzâlî daha sonra akli ve dinî olan ilimlerin her birini külli ve cüzi olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Varlığın hakikatini en genel kavramlar içinde soruşturan, varlığı kadim ve hadîs kategorileri içinde sınıflandıran Kelâm ilmini *külli-dîni ilim* şeklinde belirtirken bunun dışında kalan dinî ilimleri cüzi kateogirisine almıştır. Gazzâlî'ye göre tefsir, Kuran'ın manasını; hadis, Hz. Muhammed'in sözlerinin sıhhatini; fıkıh, mükelleflerin yaptıkları amellerin hükümlerini; fıkıh usûlu ise kelâmcıların hakikatini tespit ettiği delillere şeri hükümlerin delalet biçimini tespit etmektedir. Bu anlamda Kelâm ilmî bilgi ve i'tikâd konuları ile ilgilendiği için diğer bütün ilimlere nüfuz eden bir ağacın kökü gibi asıl olmaktadır. Diğer ilimler ise fer olmaktadır." Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustasfâ,* ed. Muhammed Abdusselam, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6-7; Cüveynî, *Burhan*, 7-8; Muhammed b. Tavit et-Tancî, *Müslüman düşüncesi Üzerine Mâkâleler,* Ankara, 2011, 255; İlyas Çelebi, "Kelâm'ın

anlamdaki meseleleri kapsaması bakımından Kelâm İlmi'nin konusunun Allah'ın kelâmı, yani Kur'ân olduğu belirtilmiştir.[63] Bu bakımdan Kelâm ilmi, misyon olarak aynı zamanda Kelâm ilminin temel kaynağı olan Allah'ın kelâmı ile örtüşen gayeler taşımaktadır. Dolayısıyla Kur'ân savunusu aynı zamanda Kelâm ilminin de misyonudur. Kelâm, Kur'an ile ortaya çıkan yeni teolojik eksende teslis, şirk ve senevî inançlara karşı Allah'ın birliğini ve bunu tescil eden metafizik prensipleri aklın ve tecrübenin sınırları içerisinde ispatlama çabalarını ifade eder. Kelâm ilmî esasında İslâm inanç ve esaslarını karşı yöneltilen tehditlere karşı Kur'an'a eklemlenen beşerî bir meydan okumadır.[64] Kelâm'ın bu misyonu onun konu, kapsam ve yöntemini belirlemiştir.

Müslüman düşüncesinin kurucu ilmî olan Kelâm *uluhiyet, nübüvvet* ve *ahiret* olmak üzere üç ana konuyu kapsamaktadır.[65] Yapısı bakımından ise Kelâm ilminin amaçlar anlamında *mekâsıd*, konular anlamında *mesâil* ile deliller ve yöntem anlamında *vesâil* olmak üzere üç boyutu bulunmaktadır.[66] Kelâm ilminin mesâîli; Tanrı'nın varlığı meselesi, sıfatları sınıflandırma, diğer dinlerin tezlerine karşılık verme, ahlâkî sorumluluk, eskatolojik sonuçlar ve politik Kelâm konularını içermektedir.[67] Dinin temel ilkelerin ortaya çıkarılmasında vahiy ile bildirilen sembolik dilin eksende olduğu rasyonel bir çabadır.[68] Allah'ın zat ve sıfatları ile vahiy, nübüvvet ve ahiret gibi Kelâm konularının *nasslar* çerçevesinde anlaşılması "Celîlü'l-Kelâm", aynı konuların akıl ve bilim perspektifinde ele alınıp temellendirilmesine de "Dakîkü'l-Kelâm" denmiştir. Dakîkü'l-Kelâm kısmı inanç ilkelerinin mantık ve kozmolojik meselelerle izah edilmesine dayanan

İlimler Hiyerarşisindeki Yeri", 44, Ahmet Akbulut, *Sistematik Kelâm,* ANKUZEM, Ankara, 2011, 7; Mehmet Evkuran, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri,* Bilay Yayınları, Ankara, 2018, 17-29.

63 Ahmet Akbulut, "Kelâm'da Vahiy", *İslâm ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, çev. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk (Stuttgart, 2011), 144-146.

64 İbrahim Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara, 2014, 9.

65 Yûsuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA,* 25/196-203; "Usûlu Selase" *DİA,* 42/212.

66 Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012, 14-16.

67 Parviz Morevedge, "Kalam", *Encyclopedia of İslâm* and the Muslim World, ed. Richard C. Martin (New York: Macmilan Reference USA, 2004), I/385

68 Richard M. Frank, "The Science of Kalām", "*Arabic Sciences and Philosophy*, 1992, 2/1, 7-37; İsmail Abdullah, "Between Theology and Religion: İbn Taymiyyah's Methodological Approach and its Contemporary Relevance", *International Journal of Humanities and Social Science*, 2012, 2/3, 251.

bir Kelâm faaliyetidir.[69] Bu doğrultuda Kelâmcılar, İslâm'ın dünya görüşüne temel oluşturan ilke ve esasları Kur'ân'dan çıkartarak ortak akıl paydasına çevirmekte ve bu ilkeleri diğer dünya görüşlerine karşı savunmaktadırlar.[70]

Hakikatin elde edilmesi meselesinde kelamcıların başvurduğu yöntemlerden biri "diyalektik argümantasyon"dur.[71] Bu anlam biçimi ile kelâm, sözle yaralamanın ve muhatapta etki bırakmanın iddiasını taşıması bakımından "cedele / diyalektiğe" yani "sözle atışma" köküne rûcu etmekte, öte yandan hikmet ve güzel öğütle "gönlü aşılamanın" anlam morfolojisine bürünmektedir.[72] Bu durum *akâid* gibi doğrudan inanç ilkelerinin aktarıldığı yapıyı aşmakta, kelâmı, içinde mantıksal kanıtlamaların yer aldığı bir üst kültür disiplinine dönüştürmektedir.[73] Dolayısıyla kelâm, İslâm inancının

---

[69] Kelâmcılar, Allah'ın zat, sıfat ile vahiy, nübüvvet ve ahiret gibi Kelâm konularının nasslar çerçevesinde anlaşılmasına "Celîlü'l-Kelâm", aynı konuların akıl ve bilim perspektifinde ele alınıp temellendirilmesi de "Dakîkü'l-Kelâm" olarak isimlendirmişlerdir. Bu durum kelâmcıların dinin ilke ve esaslarını tespit etmek, onları temellendirmek için akıl ve vahyin doğrularını eş zamanlı ele almalarını gerektirmektedir. (İlyas Çelebi, "Kelâm'ın İlimler Hiyerarşisindeki Yeri", *Kelâm El Kitâbı,* edt. Şaban Ali Düzgün, Grafiker, Ankara, 2017, 41-42.) Bu anlamda "dakik" kelimesine eserinde yer veren ilk kişi Ebû Hanife'dir. (Bk. Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, Darü'l-Meârif, Haydarâbâd, h.1342, 13); "el-Kelâm fi'l Celîl" terkibine yer veren Eş'arî başta verilen tanımı doğrulamaktadır. İnsanların ihtilaf ettikleri konular anlamında "Fi'd-Dakîk" kelimesini de i'tikâdın fûru kısımları anlamında kullandığını söylemek mümkündür. (Eş'arî, *Makâlâtı İslâmiyyin*, thk. Helmut Ritter, 1980, 300-301) Bâkıllânî ise "dakiku'n-nazar" terkibine aklın odaklanması anlamında "İcazü'l-Kur'ân" adlı eserinde yer vermiştir. (Bk. Bâkıllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Darü'l-Meârif, Mısır, 1997, 14); Şehristânî'nin el-*Milel ve'n-nihâl* adlı eserinde de maddi deliller anlamında yer bulmuştur. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/126; Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 5.

[70] Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 22; Cürcânî, *Kitâbu't-tarifât*, 185. (**هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة.**) Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-tarifât,* etd. M. Sıddık el-Minşavî. Kâhire: Darü'l-Fazilet, y.y 185 (**علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة)**

[71] J. van Ess, "İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı", *The Cultural Context of Medieval Learning*, edt. J.E. Murdoch ve E.D. Sylla, Dordrecht-Hollanda, 1975, 87- 111; 'The Logical Structure of Islamic Theology', *Logic in Classicallslamic Culture* edt. G.E. Grunebaum, Wiesbaden, 1970, 23.

[72] en-Nahl 16/125 **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**

[73] Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 8, 16-19.

tasavvurât ve *tasdikâtlarının* taşıyıcısı olmaktadır.[74] Bu bağlamda İslâm Kelâmı'nın en önemli mefhumlarından olan hak ve *hakikat* kavramları meselelerin dîn, felsefe ve dilbilimsel kaynaklardan doğru bir şekilde ele alınmasında temel ilkedir. Çünkü doğru yargılara varmak için kavramların doğru bir şekilde bilinmesi gerekmektedir.[75]

Kelâmcılar, bilinenlerin tasavvuru ile bilinmeyenlerin tasavvuruna ve bilinenlerin tasdiki ile de bilinmeyenlerin tasdikine ulaşmak için akıl yolu ile görmeyi ifade eden nazar yöntemini kullanmışlardır.[76] Akıl yürütmenin yolu ise kıyastır. Nitekim bilinenden hareketle bilinmeyenin çıkarıldığı akıl yürütme metodunu kıyas kelimesi ile ifade etmiştir.[77] Kıyas metodunun ameli meselelerde kullanılması '*fıkıh'* iken nazari meselelerde kullanılması da '*kelâm'* ya da '*felsefe*'dir.[78] Ancak felsefede kıyasın kavramaya çalıştığı konu varlık olmak bakımından varlık iken Kelâm'da doğrudan el-Hak'tır.[79] Burada kıyasın karşıladığı anlam Aristo'ya göre analojidir.[80] Kıyas konusunda Kelâm ile felsefeyi birbirinden ayıran bir diğer fark ise şudur. Kelâmcılar kıyasta peygamberin bildirdiği haberleri de dikkate almaktadırlar. Felsefede ise böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır. Şeriâtin dikkate alınmadığı tasavvuf nasıl ki *işrâkilik* ise peygamberin dikkate alınmadığı kıyas da *felsefe* olmaktadır.[81] Dolayısıyla kıyas metodunun îmân problemlerine tatbik edilmesi Kelâm ilmini ortaya çıkarmıştır. [82]

Kelâm'ın farklı ilkelere dayanması felsefenin dışlanmasını gerektirmez. Zira verileri akılcı ve pratik vasıtalarla test etmeye olanak sağlayan felsefe bir hakikat

---

[74] Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 26.

[75] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, Litera, 50.

[76] İbn Haldûn, Abdurrahman, *Lubabü'l-muhassâl*, thk. Refik Acem. Beyrut: Darü'l-Meşrîk, 1995, 41; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedât: Klasik Mantık*, çev. Hasan Tahsin Feyizli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 24. *"Tertibu tasdikati yetevesselu biha ila tasdikati aher"* İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2004), 1/9.

[77] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/797, 994.

[78] H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambrige, 1976, 3-5.

[79] Kindî, "el-Felsefetü'l-ûlâ," 95-101. **العلم الحق الاول الذى هو علة كل حق**

[80] Aristo, *Metafizik*, V, 6, 1016b.

[81] Sadeddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 15-20; Ömer Türker, *Varlık Nedir?,* İstanbul, 2019, 14,

[82] H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 3-41.

yöntemidir.[83] Felsefenin görevi, doğruluk değerine dair ciddi şüpheler barındıran önermelerin analiz edilmesi, kavramsal bulanıklığın giderilmesidir.[84] Esasında bu amaçlar gözönünde bulundurulduğunda felsefî yöntemi kullanmadan nesnel düşünceye sahip olmak mümkün değildir. İslâm Filozofları da felsefe yerine hikmet kavramını kullanırken onun yöntem kısmını dikkate almışlardır.[85] Örneğin Kindî'ye göre beşerî sanatların mertebece en üstünü ve en şereflisi insana gücü nisbetinde hakikatin bilgisini veren felsefedir. Filozof ise bu ilimle hakka isabet edendir.[86] Fârâbî'ye göre hikmet, Tanrı bakımından her şeyin yerli yerinde yaratılması; insan için sebepler bilgisine vakıf olma ve doğru eylemde bulunma anlamına gelir.[87] İbn Sînâ da bu görüştedir.[88] İbn Sînâ'ya göre felsefe; nazari ve ameli düzeyde varlığın hakikatini bilmenin aracıdır.[89] Bu noktada ortaya konulan ilmî çabanın amacı, meselelerin tikel seviyede ve sebepler hiyerarşisi içinde anlaşılmasıdır. Bunu bilmenin yöntemi de bilinenlerden hareket ederek bilinmeyenlerin

---

[83] Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 17.

[84] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 1999, 49-50.

[85] Müslüman düşüncesinde felsefe ve feylesof kelimesi hikmet sevgisi anlamı ile ilk olarak miladi 759 yılında Beydeba'nın 'Kelile ve Dimne" adlı eserinin Abdullah b. Mukaffa tarafından yapılan tercümesinde geçmektedir. Abdullah b. Mukaffa', *Kelile ve Dimne,* Mektebetü'l-Emiriyye, Kâhire, 193, 15, 37, 44; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 1-2; İbn Sînâ, *Medhâl:Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2006), 5; Louise Gardet, *Hicri 330 Yılından Önce İslâm'da Dîn ve Felsefe*, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara, 1959, 333; John Walbridge, *The Leaven of The Ancients: Suhrawardi and the Herritage of the Greeks,* (New York: State Universty of New York Press, 2000), XV.

[86] Yakûb b. İshâk el-Kindî, "Risâle fi felsefeti'l-ûlâ," *Resâilü'l-Kindî,* thk. M. Abdulhadî Ebû Zeyd, Darü'l-Fikr, 1950, 95-101.

[87] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, Darü'l-Meşrîk, Beyrut, 1968, 12.

[88] İbn Sînâ'ya göre hakikatleri nazari seviyede bilmenin ilimleri *tabiat* ve *matematik* ile "varlık olmak bakımından varlığı" konu edinen *İlahiyât* bilimidir. Ameli seviyede ise *siyaset* ve *ekonomi* ile insanın en yüce mutluluğa erişmesini tesis eden ahlâk ilmidir. İbn Sînâ, *Metafizik,* 1/2; *Medhâl,* 7; *II. Analitikler*, 102-105.

[89] Nazari hikmet, insanın hazır bulduğu varlık alanıdır. Pratik hikmet ise insanın üretiminde bulunduğu varlık alanıdır. İbn Sînâ, *Medhâl,* 5.

bilgisine ulaşmaktır.[90] Kelâm ilminde bunun delâlet ettiği ilke "kıyas bi'ş-şâhid ale'l-gayb"dir.[91]

Müslüman toplumlarda siyasi iktidarlar yaşadıkları siyasi krizleri aşmak için düşünce özgürlüğünü kısıtlayan yöntemlere başvurdukları dönemlerde felsefî faaliyetleri sınırlandırmışlardır. Bu gelenek daha sonra akla, bilime ve teknolojik gelişmelere karşı olmak şeklinde genelleşmiştir. Bu durum toplumda önemli problemlere yol açmıştır. Toplumsal alanda felsefî düşüncenin mahkum edilmesi hem bilimsel gelişmeleri geriletmiş hem de Müslümanların düşüncesine sinen mistik ve agnostik fikir akımlarının tespit edilmesini güçleştirmiştir.[92] Oysa içerikleri kategorik olarak dışlanabilen konular üzerinden sistematik düşüncenin mahkum edilmemesi gerekmektedir. Felsefe, dînî meselelerinin ortaya konulmasında, din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmaların giderilmesinde, özellikle Yeni İlmi Kelâm çabaları içinde, göz önünde bulundurulması gereken bir yöntemdir.[93] Bununla birlikte din ile bilime aynı amacı yüklemek doğru değildir. Zira bilim çelişkisini ortadan kaldırmak maksadıyla dînî metinleri te'vil etmek, Kur'ân'da belirtilmeyen bir anlamı dile vurmak inanç alanının içini boşaltmaktadır. Din bir şeyin nasıl ve niçin yapılması gerektiği konusunda insana yol gösterirken bilim dînî metinleri anlamlandırma, betimleme ve uygulama için gerekli olan koşulların hazırlanması konusunda yol gösterir. Örneğin orucun tutulmasının emredilmesi dînî bir inanca dayanmaktadır. Bilim ise orucun maslahatlarının anlaşılması, sağlığa etkisi, zamanının ölçülmesi gibi somut maddî boyutu konusunda yardım eder. Orucun yükümlülük ve eda koşullarının bildirilmesinde din; yerine getirilmesinde ise bilim yol gösterir. Dolayısıyla sağlık problemi olan bir insana oruç tutup tutmaması konusunda din adamının değil, tıp alanında ehliyeti bulunan bilimsel uzmanın görüşüne itibar edilir.

Doğru bir düşünce yanlış, hayal ve şüphe barındıran bir fikirden farklıdır. Ayrıca "doğru düşünce" kendi nesnesine uygun olduğu için doğruluk değerini hak ederek

---

90 İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/9-25.

91 Gazzâlî, *Miyarü'l-İlm*, 94,

92 John Walbridge, *God and Logic in Islam,* Cambridge University Press, New York, 2010, 9.

93 Rabiye Çetin, "Tanzimattan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çabaları, " *Kelâm El Kitâbı*, 170-171.

almıştır.[94] Dolayısıyla insanın sınırsız değer atfedebildiği bazı kabulleri için yaşıyor olması o kabullere uygun herhangi bir düşünceyi doğru yapmaya yetmemektedir.[95] hak olan bir düşünceyi terketmesi de hakikatin kendisine zarar vermemektedir.[96] Aynı şekilde birçok insanın bir düşünceyi kabul etmesi, o şeyin her ne kadar haberin isnadını haklı kılsa da, doğru olduğuna delil olmayacağı gibi az sayıda kimsenin bir görüşü benimsemiş olması da söz konusu görüşün yanlış olduğuna kanıt olmamaktadır.[97] Bununla birlikte doğru düşünce, sürekli olarak yanlış, hayal ve şüphe tarafından tehdit edilmektedir.[98] Dolayısıyla doğruyu bilme ve onu doğru bir şekilde koruma kaygısı yöntemi önemli kılmaktadır. Her şeyden önce yöntem doğru bir düşünce yolunda ortaya çıkan karışıklıkları önlemektedir.

Hakikatin bilgisi, ancak yöntemlerin ve araçların doğruluğu içinde tesis edilebilir.[99] Dolayısıyla bir yönteme sahip olmak entellektüel düşünce kaygısının bir sonucudur. Eğer bu olmazsa meseleleri sofistik risklerden korumak güçleşir. Bu bağlamda, *muhtevanın maksada* uygun işlenmesi için ortaya konulacak felsefî çabada, metni hatalardan arındırmanın vasıtaları olan analiz, soru sorma, sorunsalı ortaya koyma, derinliğine düşünme, kuramcı, inşacı, sezgici düşünme yollarına başvurulmuştur. Böylece araştırmanın, tesadüflerin sürüklediği bir çalışma biçiminden uzaklaştırılmasına çalışılmış, düzenli ve emin bir yaklaşıma göre biçimlenmesine özen gösterilmiştir. Bu süreçte kavramlar ve önermeler felsefî yöntemin analitik ve sentetik metin refleksleri içerisinde soruşturulmuştur.[100] İddiaların doğrulukları ve yanlışlıkları, argümanların

---

94 Spinoza, *Etika*, 33.

95 Benedictus Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan, (Ankara: Dost Kitâbevi, 2015), 55.

96 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* 303-304.

97 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 31.

98 Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, 55.

99 Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, 48.

100 Kant'a göre analitik önermelerin temelinde mantığın üç temel ilkesi özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin yokluğu ilkeleri bulunmaktadır. Analitik ve sentetik önerme arasındaki temel fark, önermelerin doğruluk değerinin deneye bağlı olması ve olmamasıdır. Analitik önerme, deneyime başvurmadan "tüm cisimler yer kaplar" örneğinde olduğu gibi yüklemi özne tarafından içerilen yargılardır. Bu anlamda doğruluğu deneyimle tespit edilmez. Analitik önermelerde yüklem özneye ilişkin yeni bir bilgi

öznel-nesnel, realist-idealist, birci-çokçu, akılcı-deneyci anlama gelenekleri üzerinden sınanmasına çalışılmıştır. Problem ve çözümlerini işleyen veriler literatürden, gözlemlerden, tarihsel okumalardan elde edilmiştir. Kavramsal tahlilleri gerektiren bölümlerde tanımlayıcı *dilbilimsel* analizlere yer verilmiştir. Olgular ise *betimleyici ve açıklayıcı* perspektifle ele alınmıştır. Kişi ve argümanların içinden geçtiği sosyo-kültürel arka plan *tarihsel perspektifin* gereklerine göre değerlendirilmiştir. Ele alınan argümanların eksik ve doğru yanları, nesnel ve bilimsel nitelikleri, *eleştirel perspektiften* yararlanılarak işlenmiştir. Araştırmanın dili ise *yalın* bir anlatım ve üslup içerisinde sürdürülmeye çalışılmıştır.

Bir kimsenin iddialarını temellendirmek için ilave tedbirlere ihtiyaç duyması bütün temellendirmelerin doğru olduğu anlamına gelmemektedir.[101] Bu anlamda bazı konular araştırmanın sınırlılıkları olarak kalmaya devam etmiştir. Örneğin bilimsel disiplinlerle eğitim gören Müslümanlar Kur'ân'ın içeriğini bilmek isterken daha ziyade onun her şeyi kapsamasını, göreliliğe karşı Grek hakikatçiliğinin karşısında bir seviyeyi temsil etmesini istemektedirler. Bilimsellik kaygısından dolayı da savunmacı yöntemlerle Kur'ân'a yönelmektedirler. Halbuki hakikat arayışı muteber bir faaliyet olsa da mutlak nesnellik imkânsızdır. Kaldı ki Kur'ân'ın mesajı aktüel ve bilimsel makalelerle örtüşen söylemlerde değil kavramların anlamını biçimlendiren tarihsel bağlam içerisinde anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla sabit hakikatçilik tutumları yerine, septik düşünce karşısında uzun vadede entelektüel uzlaşmayı sağlayacak yorum çeşitliliğine imkân açmak şeklinde bir yöntem benimsenmelidir.[102] Bu nedenle her zaman bir görelilik istisnası koymak daha makul bir yol olabilir. Fakat Müslümanlar çoğu zaman Kur'ân-ı anlamaya çalışırken bile *"Kur'ân'dan benim anladığım budur"* deme yerine *"Kur'ân böyle diyor"* şeklinde bir mutlak hakikatçilik yoluna başvurmaktadırlar. Böylece öznel

vermediğinden bu tür önermeler var olan bilgimize yeni bir bilgi katmamaktadır. Sentetik önerme ise "su 100 °C de kaynar" örneğinde olduğu gibi doğruluk değeri nesnel dünyadaki olgulara referansla anlaşılan, özneye kendisinde olmayan yeni bir bilgi ekleyen ve bilgimizi genişleten yargılardır. İmmanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi, çev.* Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2008, 59-63.

[101] Catherine Marshall ve Gretchen B. Rossman, *Designing Qualitative Research*, (New Delhi: Sage Publications), 79.

[102] Muhammed Davut Rehber, *God of Justice,* XVI -XVII.

görüşlerin tutarsızlığı kutsalın gücüyle örtülmekte, meşruiyet talebi hakikat yerine *epistemik şiddetle* yönlendirilmektedir. Yöntemin insana bunu söyletebilmesi görünürde mümkündür. Gerçekte bir yönteme dayanmak bile Kur'ân'ın söylemediği bir şeyi Kur'ân'a söyletmeyi engellememektedir. Zira anladığını ifade etmesi bakımından sözü söyleyen, daima insanın kendisidir. Yöntem ne olursa olsun bir âyetle düşünsel ilişki kurulduğunda sözün mânası dile vurulmakta, derinliği ve hakikati insanın anlam dünyasının sınırları ile sağlanmaktadır. Bu ilkeden hareketle her ne kadar çalışmada "Kur'ân'a göre" ifadesi tercih edilmiş olsa da, aslında bu ifade *"Kur'ân'dan benim anladığım budur"* anlamına gelir.

Hakikat arayışında karşıt olan konuların zıt bir tarafını herhangi bir gerekçe ile benimsemiş olma, ona inanma, çoğu zaman o fikirle çelişik olanı görmeyi engellemektedir. Bu anlamda dînî bilgide doğru bir düşünceye ulaşmanın önündeki en büyük engellerdin biri taassuptur. Taassubu kuvvetlendiren şey ise taklittir. Zira taklit, daima toplumsal bir tahakküm otoritesini referans aldığı için benimsenen düşünce ile çelişik olanı görmeye mâni olmaktadır. Halbuki İslâm'da taklitle amel etmek caiz görülmemiştir.[103] Bilgi değeri olmayan ilhâm, sezgi veya taklit yolu ile elde edilen ve henüz hakikati tasdîk edilmeyen malumata îmân değeri yüklenmemiştir.[104] Ne var ki Müslüman düşüncesinde bilgide, olgu ve akıl yerine, herhangi bir bilgi otoritesini taklit etmek normal karşılanmıştır. Bu yolla araştırmaların "yanlışlanmaya izin verme" ilkesi tahrip edilmiştir. Bununla birlikte inanç konularının her zaman yanlışlanmaya izin verecek bir yapıda inşa edilmesi de güçtür. Örneğin Allah'ın fizik âlemin ötesinde olması, her ne kadar varlığı akıl yolu ile kavransa da, onun doğası hakkında kesin bir hüküm vermeyi engellemektedir. Dolayısıyla kültürel meseleleri fiziksel olgularla açıklamada, özellikle inanç konularında, nesnellik gibi bir sosyal geçerlilik ölçüsünü yakalamak her zaman mümkün değildir.[105] Bununla birlikte sonuçları henüz tecrübe edilememiş modernist yöntemler üzerinden dînî bilgiyi konumlandırmanın gelecek kuşaklar için oluşturduğu

---

[103] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 170-171.

[104] Mâtüridî, *Kitâbü't- tevhîd,* Beyrut, 1970, 373

[105] Richard Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, (İstanbul: Varlık Yayınları, 2015), 41; Peter L. Berger. *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 28.

muhtemel riskler araştırmamızın sınırlılıkları arasında yer almaktadır.[106] Çünkü beşerî nazariyelerin bilgisel doğruları yazıldıkları çağların astronomi ve fizik bilgilerine dayanır.[107]

[106] Davut Rehber, *God of Justice,* XVI.

[107] Şaban Ali Düzgün, *Nesefî'de Allah-Âlem İlişkisi,* 5.

I. BÖLÜM:

HAK KELİMESİNİN ANLAM BİÇİMLERİ

Kavramlar, dildeki varlık, idrâk ve sembol ilişkisini gösteren, maddeden soyutlanmış veya maddesiz varlıkların zihinsel taslaklarıdır.[108] Bu nedenle kavramlar inşa edildikten sonra pasif şemalar halinde kalmamakta, zihni yönlendiren ilkelere dönüşmektedir. Dolayısıyla kelimelerin ait olduğu anlamlara doğru bir şekilde bağlanması önemlidir. Çünkü sınırları doğru belirlenmemiş kavramlar dil, düşünce ve varlık ilişkisinin doğru kurulmasına engel olmaktadır. Müslüman düşüncesinde ortaya çıkan ontolojik, epistemolojik ve etik problemlerin gerisinde dil, düşünce ve varlık ilişkisinin doğru kurulmasına engelleyen bu anlam problemi yatmaktadır.[109] Zira söz konusu anlam problemi varlık-mahiyet, tanım-hakikat ve hakikat-doğruluk ilişkisinin tasavvur edilmesini güçleştiren semantik kopmalara neden olmaktadır.[110] Bu durumun sonucunda seslerin ortak ancak anlamların farklı tasavvur edildiği şizofren dünya görüşleri ortaya çıkmaktadır.[111]

Anlam problemini aşmak için bir kelimenin geçirmiş olduğu semantik evreleri bilmek gerekmektedir.[112] Müslüman düşüncesinin odak kavramlarından biri olan hak kelimesinin anlam biçimlerini tespit etmek için onun *nesnel, zihinsel* ve *dilsel* boyutunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nesnel boyut, varlık ilkesi olarak hak

---

[108] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 3; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Bilim Yay., 1968, 14; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, 500; Muhammet Nasih Ece, *İbn Rüşd'ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri,* 25.

[109] Carl Gustav Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, İstanbul, 1997, 20.

[110] Ahmet Aslan, *İslâm Felsefesi Üzerine,* Ankara, 1999, 173.

[111] Fazlur Rahman, Müslümanların içine düştükleri çelişkili durumu şu şekilde belirtmektedir: "Elbette bir sabah uyandıklarında değil, ama İslâm toplumları bir tarih kesitinde kendilerini kuramsal olarak "eski zamanlarda" fiili olarak ise "modern zamanlarda" bulmuşlardır. Gerçek bir kırılmadır yaşadıkları; zihinleri eski yakada bedenleri modern yakada bırakan bir kırılma. Müslümanlar geçmiş başarılarını Allah'ın yardımı ile açıklıyorlardı; başarısızlığı kime yükleyeceklerini bilemediler. Onların son birkaç asırlık tarihleri modern yakanın vaatleri, tehlikeleri ve her ikisiyle de nasıl baş edileceğinin hikâyesidir." Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları,1999, 9.

[112] Toshihiku İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev. Süleymân Ateş, İstanbul, 1975, 17, 28.

kelimesinin *ontolojik* seviyesidir. Bu kısımda insanın varlık olmak bakımından bulunuşunu ayni ve zihni açıdan tasavvur edebildiği her şey "hak" kabul edilmektedir.[113] hak kelimesinin ikinci anlam boyutu kendisi ile *etik, epistemolojik* ve *estetik* ilkelerinin ifade edildiği *zihinsel* seviyedir. Bu seviye insanın aynı zamanda var olmayan şeyleri tasavvur etmesi, kötü şeyleri yapması ve çirkin durumlara düşmesi karşısında zihin ile dış gerçeklik arasında uygun olanı belirlemek için mutabakat anlamına dönüşmektedir. Buna göre hak, bilgi ilkesi olarak *doğruluğa,* estetik ilkesi olarak *güzelliğe*, değer ilkesi olarak *adalete,* hukuk ilkesi olarak *yasaya* delâlet etmektedir. Üçüncüsü de hak kavramının *sembolik katmanını* oluşturan lafzî boyuttur. İnsanın zihninde tasarladığı bir şeyi bilincin hatırlayacağı şekilde bir sembolle işaretleyip isimlendirmesine dayanan bu seviyede hak kelimesi, dil-düşünce ilişkisini, dilin gramatik tezahürlerini, bir konuda özelleşmiş terimlerin ait olduğu mânalara bağlanma biçimlerini, gerçek-mecâz ilişkilerini denetlemektedir.[114] Bu bağlam içinde denilebilir ki hak kelimesinin anlam biçimleri, onun nesnel boyutu olan *varlık,* zihinsel boyutu olan *anlam* ve dilsel boyutu olan *sembolik* katmanlarının ilişkisi içinde tezahür etmektedir.

[113] İbn Sînâ, *Metafizik* (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/126-129; Süleyman H. Bolay, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 119.

[114] Oluş bakımından şeyleri *ayanda, zihinde, sözde* ve *yazıda* olmak üzere dört seviyeye ayıran Gazali'nin tasnifi için Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed Gazalî, *Mustasfâ,* ed. Muhammed Abdusselam (Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1993), 19-25; *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı,* çev. Bekir Sadak (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 52-4; *Mi'yârü'l-ilm fî fenni'l-mantık* (Kâhire: Darü'l-Mearif, 1961),75.

1.1. Hak Kelimesinin Etimolojik Tahlili

Müslüman düşüncesinde varlık, bilgi, değer, estetik ve hukuk ilkelerini belirtmek üzere kullanılan hak kelimesinin asıl anlamı doğru tespit edilememiştir. Tarihsel süreçte dînî ve felsefî geleneklerin etkisi ile hak kelimesinin aslının mutâbakât olduğu konusunda yaygın bir kanâat oluşmuştur.[115] Arap dilinin önemli sözlükleri de bu yaygın kanaati destekleyen iddialara referans yapılmıştır.[116] Bu durum zamanla mutâbakât mânasının hak kavramının asıl anlamı olarak yerleşmesine sebebiyet vermiştir. Gerçekte hak kelimesinin asıl mânası ontolojiktir. Zira dillerin sıhhat ölçüsü inanç, örf ve 'adet gibi soyut duyuşlar olmayıp yaratılışın üzerinde kâim olduğu tabii yapıdır.[117] Bu anlamda hak kelimesinin aslı kendisinde hiçbir kuşku olmayan salt varlıktır.[118] hak kelimesinin mutabakat mânası ise bilgi, değer, estetik ve hukuk ıstılahlarının var olana göre belirlenmesi sonucunda üretilmiştir.

Bir kelimenin ontolojik boyutu onun asıl anlamının dayandığı kültürel çevreyi imlemektedir. Kültür, doğada yaratılanlara karşılık, insanın ortaya koyduğu her şeydir.[119] Bir bakıma kültür, tezahürlerini dil, dîn, sanat ve üretimle ortaya koyan insanın zihniyet sistemidir. Bu zihniyet sisteminin en önemli taşıyıcısı dildir. Dil insan hayatı adına ne varsa kendisinde somutlaştıran semboller sistemidir. Bu nedenle Wittgenstein dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler demiştir.[120] Bu özlü ifadeden de anlaşılmaktadır ki bir kültürü tanımak ve yaşamak esasında o kültürün taşıyıcısı olan dilde yaşamaktır. Aynı şekilde bir toplumun dünya görüşü ve anlam evreni o toplumun dilinde saklı olması itibariyle dil toplumun aynasıdır.[121] Bu şekilde tezahür etmiş *dil, dünya görüşü* ve *kültür*

---

[115] Bekir Topaloğlu, "Hak", *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 15/152.

[116] İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab,* Beyrut: Darü's-Sadr, 10/50-55; İsfehânî, *Müfredât,* 246-247.

[117] Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 120.

[118] Sadeddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 28.

[119] Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*. (İstanbul: Remzi Kitâbevi, 1979), 101-103.

[120] Ludwing Wittengenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, çev. Oruç Auoba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, 21-26.

[121] John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. tran Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, 55, 69.

arasındaki özlü bağın birbirinden ayrılması mümkün değildir.[122] Dolayısıyla dilin anlamı esas itibariyle o dilin ait olduğu kültürel duyuşta ortaya çıkmaktadır.[123] Örneğin tarımla uğraşan Çinlilerin ve Japonların "pirinç" ile ilgili kelimelere daha çok sahip olması, Eskimolarda bir yağış çeşidi olan "kar" kelimesinin üç yüzden fazla isminin bulunması,[124] Araplarda devenin birçok isminin kullanılması,[125] kültürün dil üzerindeki etkisini göstermektedir. Aynı şekilde kelimeler kültürel biçimlere göre iyi veya kötü niteliğini alabilmektedir. Örneğin Eski Yunan'da "tiran" ve "korsan" kelimeleri olumsuz bir anlama sahip değilken günümüz Türkçesinde bu kelimelerin anlamları olumsuzluk bildirmektedir.[126]

Kültür sadece maddî evrenin mânalarını barındırmaz. İnsanın duygu, düşünce, inanç, arzu ve kaygı gibi zihni varlıklara ait tasavvurları da içine alır. Bu anlamda tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin manevî imgelerin kültüre gömülü olduğu görülür. Bu tür manevî imgeleri kristalize edilmiş biçimi olan din ve kültür ilişkisi farklı bir bağa işaret etmektedir. Kültür ve tabiat ilişkisi dilin somut muhtevasını oluştururken kültür ve din ilişkisi de dilin manevî evrenine şekil vermektedir. Bu açıdan dîn, kelimelerin etimolojik evreni üzerinde belirleyicidir. Fakat din dili, tabii dilin doğasına giydirilen metafiziksel anlamlarla üretildiği için kelimelerin asıl anlamı örf ve adet gibi üst duyuşlarda değil, maddî kültürün yaslandığı dilin fiziksel duyuşa ait boyutunda, yaratılışın üzerinde kaim olduğu tabii fıtratta saklıdır.[127] Dolayısıyla kelimelerin asıl anlamına erişmek için bazen ilgili kelimenin tabii anlamını örten dînî perdenin aralanması gerekebilir.[128] Bu görme

---

[122] Nermi Uygur, *Dilin Gücü* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 83; Güvenç, *İnsan ve Kültür*. 46.

[123] Frederick Ferre, Dîn *Dilinin Mantığı*, tran Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 81-82.

[124] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. 73.

[125] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. 55; Ahmet Önkal, "Deve," *DİA*, no date., 9/223.

[126] John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, tran İbrahim Emiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 47.

[127] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 120.

[128] Semantik ilmi, kelimelerin ilişkili olduğu kavramların tarihsel süreç içerisinde geçirdiği anlam değişimlerini asıl anlamından başlayarak inceleyen bir ilim dalıdır. Semantik ilmî bir toplumsal kültürün belli nesneler ve pratik tecrübeler yolu ile elde ettiği zihinsel becerilerin bir tezahürü olan dilin kavramsal sistemini ait olduğu dünya görüşü içinde tahlil etme çabasını ifade etmesi itibari ile bir milletin dünya

biçimi üzerinden hak kelimesinin etimolojik yapısı tahlil edilirken, öncelikle Arapların görüş ve düşüncelerindeki duyusal boyuta, özellikle orijinal Arap-Sâmî kültür ortamına gidilmek sureti ile kelimenin asıl anlamı açığa çıkarılacaktır.[129] Bu asıl anlam tespit edilirken hak anlamının farklı kültürlerdeki dilsel tezahürlerine yer verilmek sureti ile iddialar gerekçelendirilecektir.

görüşü hakkında fikir verir. Toshihiku İzutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan* (Ankara: AÜ Basımevi, 1975), Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, tran İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayınları, 1997) 17.

[129] Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, tran Burhan Köroğlu (İstanbul: Kitâbevi Yayınları, 1999), 20; Bernard Lewis, *Arabs in History* (New York: Oxford University Press, 2002), 18

1.1.1. Hak ve Taşa Yazılmış Ebedi Yasa

Hak kelimesinin en eski anlamlarından bazılarını tespit etmek için klasik Arap şiirinin kaynaklarına bakmak gerekmektedir. Klasik Arab şiirinde hak kavramının kayda geçtiği ilk tarih miladi 288'dir. Burada hak kelimesi *kesinlik* ve *sabitlik* anlamındadır.[130] Miladi 401 yılında dile getirildiği belirtilen bir diğer kayıtta hak, *övülen örf* anlamındadır.[131] Miladi 426 yılında Haris b. Ka'ba dayandırılan bir şiirde, hak kelimesi *uyulması gereken kurallar* anlamında kullanılmıştır.[132] Miladi 588 yılına tarihlenen bir diğer kullanım biçiminde de hak, *bir fiilin maksadını ortaya koyacak şekilde gerçekleşmesini* belirtmektedir.[133] Miladi 610 yılında Kur'ân'ın nüzûlü ile birlikte hak kelimesinin metafiziksel anlam katmanı daha çok ön plana çıkmaya başlamıştır. Bizzat Kur'ân'da Allah Tealâ el-Hak ismi ile belirtilmiştir.[134]

Dinî-teolojik anlamın örttüğü hak kelimesinin asıl anlamını tespit etmek için, Arab-Sâmî dilinin üzerinde neşet ettiği somut kültürel çevreye bakmak gerekmektedir. Kelimenin burada bilinen ilk mânası *taşa, ağaca veya metale oyulmuş şey, yazılmış ödev, hukuk, yasa, ferman, gelenek, kural* anlamına gelir.[135] Bu anlam biçimleri ilâhî ve beşerî olmak üzere hak kelimesindeki çift kutuplu yapıyı ifade etmektedir. Hak kelimesi ilâhî olandan beşerî olana doğru tamamen ontolojik bir yapıda olup Allah'ın varlığı ezelde takdîr etmesini, levhî mahfûza göre makdûratı vücûda getirmesini belirtmektedir. Eş deyişle önceden takdîr edilen şeyin tahakkuk etmesidir.[136] Ontolojik olan bu seviyede hak

---

130 Adil Fericât, *Şuâ'raü'l-Cahiliyyune'l-Evâîl* (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 2008), 160.

131 Mukbel et-Tami, *Subhü'l-E'şa* (Kâhire: Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1992), 1: 212.

132 Ahmedî, *Şuârâü'l-Mezhec* (Sana: Mecmâü'l-Arabiyyetu's-Sâide, 2014), 445.

133 Gussan Hüseyin, *Varakâ b. Nevfel:Asrûhu, Hayâtuhu ve Şi'ruhû* (Beyrut:Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 138.

134 Tâhâ 20/11; Yûnus 10:32; el-Hacc 22/6; en-Nûr 24/25.

135 *Kitâbı Mukaddes*, Levililer, 10:11, 13; Çıkıs 15:25; 18:16; Çıkış 30:20-21; *Kitâbı Mukaddes*, Tesniye, 4:5-6; 6:20; 2.Kırallar 17;39, 40, 41; D. B. McDonald, "Haqq", *Encyclopedia of İslâm*, thk. Bernard Lewis - J. Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1986), 82.Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Quran* (Kâhire: Oriental İnstitute, 1938), J. Hoftijzer - K. Jongeling, *The Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, Handbook of Oriental Studies Handbuch Der Orientalistik,* 1997. חקק[ḥḳḳ] md.

136 Ernest Klein, *A Comprehensıve Etymologıcal Dıctıonary Of The Hebrew Language For Readers Of Englısh*, thk. Haim Rabin (Kudüs: Carta Company, 1987), 229 "חיק something prescribed, enactment,

varlıktır.[137] hak kelimesi beşer olandan ilâhî olana doğru mutabakat anlamı ile tezahür etmekte, insanlar arasındaki ilişkilerin kendisi ile denetlendiği ölçüyü belirtmektedir. [138] Örneğin mülkiyet meselesinde hak, rızık düşüncesi ile takdîr edilmiş olanın, hak sahibine uygun ölçüde ve şekilde ulaştırılmasıdır. Yûsuf topraktan elde edilen ürünün beşte birinin Firavun'a verilmesini de içerecek şekilde Mısır'da Toprak yasası anlamında *hok* yaptı pasajında *hok* ya da hak kelimesi mülkiyetin tahakkuku ile ilgili *yasa* anlamındadır.[139] Kıtlık döneminde Firavun'un verdiği *maaş* ya da istihkâk da hak kavramı ile ifade edilmiştir.[140] Kur'ân'da hak kelimesinin pay, ücret anlamında kullanıldığı bazı âyetler bu anlama paraleldir.[141] Günümüz İbranice'sinde hak kelimesi *ḥuḳḳā* חֻקָּה anayasa, tüzük, kanun anlamlarında kullanılmaya devam edilmektedir.[142] Benzer anlamları Süryanice'de bulmak mümkündür. Süryanice'de *hkk* kökü *hakikat, gerçek, kanun, töre, onaylamak* anlamlarına gelir.[143] Ayrıca hak, kelimesinin kısasa işaret edilen anlamı yasa mânasını doğrulamaktadır.[144]

Hak, ilâhî boyutta Ahakkü'l-Hakk'ın varlığı yaratmasını imlemektedir. Bu durumu müşâhade eden insan kültürel bir evren inşa etmiştir. Bu nedenle ilâhî boyutta silinmez ezelî yasayı belirten hak kelimesi, beşerî boyutta dünya işlerinin yürütülmesine imkân sağlayan bir görme biçimine kaynaklık etmektedir. Böylece hak beşerî seviyede

---

decree, statute, law, rule, 2 prescribed portions, prescribed due. [From חקק .cp. Arab, haqq (justness, truth, necessity, obligation),)

137 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Quran* (Kâhire: Oriental İnstitute, 1938), Hoftijzer - Jongeling, *The Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. חקק[ḥḳḳ] md.

138 *Kitâbı Mukaddes*, 2. Tarihler, 35/25.

139 *Kitabı Mukaddes*, Yaratılış, 47/26.

140 *Kitabı Mukaddes*, Yaratılış, 47/22.

141 İsrâ Sûresi, 17/26; el-En'âm Sûresi, 06/141; Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 2005), 4/274; Fahreddîn Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 13/72.

142 Klein, *A Comprehensıve Etymologıcal Dıctıonary Of The Hebrew Language For Readers Of Englısh,* 229.

143 R. Payne Smith, *Compendious: Syriac Dictionary*, thk. J. Payne Smith, (New York: Oxford Clerandon Press, 1957), 153.

144 el-Bakara 71, *el*-Enâ'm 151, 33, Furkan 32, 68; İsmail b. Ahmed Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mektebetü'l-Fikr, 1332), 187-192.

ödev, hukuk, yasa, ferman, gelenek anlamını belirtecek şekilde beşerî bir dünyanın kurucu düşüncesi olmuştur.[145] Bununla birlikte hak kelimesinin teolojik boyutu dinin yapısında farklı şekillerde tezâhür etmiştir. Örneğin hak kelimesindeki ezelî *ve ebedî yasa* anlamı, Hristiyan inancında *nomus* köküne terkedilmiştir.[146] İslâm dininde ise doğrudan saf varlık anlamında Allah'ın doksan dokuz isminden biri olmuştur. Yasa anlamı ise kitap kavramına bağlanmıştır.[147] Bunun dışında *ihkâk-ı hak, hakka, taşa yazılmış yazgının, yerine göre ilâhî hükmün* diğer bir deyişle *takdîr edilmiş olanın* zamanı geldiğinde gerçekleşmesine bürünmüştür. Nitekim *haq-qa-qa* kelimesinin gerçekleşme, tahakkuk etme anlamına delâlet etmesi etimolojik açıdan bu bilgi doğrusunu işaret etmektedir. Hak kelimesinin bu boyutu Kur'ân'da iki yüz elli yerde adalet ve hakikatin *gerçekleşmesi* anlamında istihdam edilmiştir.[148]

Kur'ân'da geçen *hqq* (**ح ق ق**) kelimesinin anlam biçimleri dikkate alındığında *vücûp* anlamı dışında İbranice'deki kelimelerle olan benzerliğini korumaktadır. Örneğin Kur'ân sisteminde ezelî ve ebedî yasa anlamının Levh-i Mahfuz, Kitaben Mestura gibi farklı kavramlar yolu ile belirtilmektedir.[149] Fakat *ḥuḳḳā* חֻקָּה kelimesi hem yasa hem de yasanın taşa yazılması anlamını kapsarken Arapça'da yasa ve yazı kavramlarını belirtmek için gerçeklik anlamında *hqq* (ح ق ق), kazımak mânasında *hkk* (ح ك ك), yazılı kurallar mânasında $K^eT^eB^e$ (ك ت ب) kazımak mânasında $S^aṬ^aR^a$ (سَطَرَ) köklerinden yardım almak gerekmektedir. Bu kavramsal kargaşadan çıkmak için belki uç bir örnek olarak *hkk* (**ح ك ك**) ile *hqq* (**ح ق ق**) kökleri arasında muhtemel bir kavramsal bölünmenin izi sürülebilir.

---

[145] Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Terim*, çev. Emre Zeybekoğlu (İstanbul: Dost, 2005). s.43.

[146] Yeni Ahit, Matta 5;17-20; Yeni Ahit, Yuhanna 7/19; Yeni Ahit, Luka 2/22; 5/17.

[147] el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/06; et-Tûr 52/02

[148] Muhammed Fuad Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres li'l-elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerîm,* thk. Mansur Fehmi (Kâhire: Dârul Kûtûbi'l-Mısriyye, 1364), 208-211; D. B. McDonald, "Haqq", *Encyclopedia of İslâm*, ed. Bernard Lewis - J. Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1986), 82.

[149] el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/06; et-Tûr 52/02.

Ses benzerliğinin bazı durumlarda anlam benzerliğine delâlet edip etmediği meselesi *iştikak* ilminin konusudur.[150] Kaynaklara göre fonetik benzerliklerin anlamsal ilişkileri ima etmesi mümkündür. Örneğin yarmak anlamına gelen FLE / **فلع** kökü ile QLE / **قلع** köklerinde '**ف**' ile '**ق**' sesleri değişmiştir. Aynı şekilde kesmek ve koparmak anlamına gelen 'QTE **قطع**' ile 'QTF **قطف**' arasında böyle bir biçimsel dönüşüm vardır.[151] Dolayısıyla ses ve anlam uyumunun birbirini gerektirme zorunluluğunun bulunmama ilkesi bütünüyle dışlanmaz.[152] Başka bir örnek de şu olabilir. Zemâhşerî Bakara sûresi'nin 61. âyetinde geçen 'fumîhâ / **فُومِهَا**' kelimesinin buğday anlamında olduğunu söylemektedir. Zira İbn Mesud kırâatinde '*sumiha* / **ثومِهَا** şeklinde yer alır. Dolayısıyla sarımsak anlamındaki '*fumîhâ*' yerine buğday anlamındaki *'sumîhâ'* kelimesini tercih etmiştir.[153] Yine Türkiye'de kullanılan Arapça diyalektlerde 'b' harfi 'p' harfine, 's' harfi de 'f' harfine dönüşebilmektedir.[154] Bu bilgi 'hkk' ile 'hqq' arasındaki mevcut fonetik benzerliğin anlamsal bir ilişkiyi zorunlu kılıp kılamayacağı konusunda yol gösterebilir. Eğer böyle bir şey mümkünse "taşa kazılmış" anlamını veren *hkk* (**ح ك ك**) ile "ebedi yasa" anlamını veren *hqq* (**ح ق ق**) kökleri arasında ortak bir geçmişten söz edilebilir.

---

[150] Sözlükte "bir şeyin yarısını almak" anlamına gelen iştikak kelimesi, terim olarak "aralarında mana ilişkisi bulunan iki kelimeden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi" demektir. Arapça dilbiliminin bir ıstılahı olarak da Arapça kelime türetim ilkelerini kapsayan ilmin adıdır. Bk. Muhammed b. Ali el Fârukî Tehânevi, *Mevsuâtu keşşâf el-istilâhâtil fûnun ve'l-ûlum*, thk. Refik Acem, çev. George Zeydan - Abdullah Halidi, 1. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 1/206-208; Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr vd. Süyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l luga ve envâi'ha* (Beyrut: Darü'l-Kutubil İlmiyye, 1998), 1/274-96; Hulusi Kılıç, "İştikâk", *DİA*, 2001, 3/439-440.

[151] Ebü'l-Feth Osman İbn Cinî, *el-Hasâis* (Beyrut: Â'metü'l-Kitâb, 1952), 1/44-46.

[152] Soner Gündüzöz, "Arapçanın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 4/2, 2004, 177–196, 181-184.

[153] Mahmud b. Ahmed Zemâhşerî, *Keşşâf an hakâikî'l-gavâmidi't-tenzîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/145.

[154] Emin Cengiz, "Siirt Arapçasını Yaşatmak," *Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri*, thk. Yaşar Acat (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 223-231.

1.1.2. Hak ve Gerçek: Doğal Dilin Ortak Yönleri

Farklı dillerde benzer insani tecrübelerin farklı kelimelerle belirtilmesine rağmen aynı anlamlara göndermede bulunması Yüce Yaratıcı'nın varlığına en güzel kanıttır. Örneğin Türkçe'de *'*gerçek*'* kelimesi, Arap-Sâmî gelenekte *ağaca, taşa veya metale oyulmuş şey, ödev, hukuk, yasa, ferman, kural* anlamı ile hak olanın duruma, koşula veya ilkeye göre tahakkuk etmesine benzer bir etimolojik evrene sahiptir.[155] İslâmiyet'in kabulü ile beraber çeşitli biçimlerde kullanılan hak kelimesinden önce bu anlamlar Türkçe dilinde *gerçek* kelimesi ile belirtilmekteydi. Bu kelimenin kökü olan *kirtü* sözcüğü ağaç veya başka bir nesne üzerine yapılan *çentik* mânasında *kertik* kelimesi ile belirtilmekteydi. Burada kertik ya da çentik atma gelecekte olacak bir şey için önceden onu bir sembolle belirtme, *hakketme*, anlamındadır.[156] Biçimsel dönüşümde, yani *kert* veya *kirt* kökünün *ant, inanış* ve *sadakat* kavramlarını bildiren *kirtü* veya *kertü* kelimesine evrilmesi sürecinde aralarındaki anlamsal ilişki kaybolmamıştır.[157]

Orta Asya Türk lehçelerinde *kirtü* veya *kertü* sözcüklerine rastlanmaz. Bu sözcük değişmiş şekliyle Yakut lehçesinde *kirdik, kircik, kırcık* şekliyle yer almaktadır. Çağdaş Türk lehçelerinden Kumukça'da *ant* anlamına gelen *gerti* şeklinde bir kullanım mevcuttur. Kir/gir-ger kökünden kirçek/girçek/gerçek şeklinde türetilen *kirtü* veya *kertü* kökü *söz verme, and içme, bağlanma* ve sonrasında yerine getirme anlamlarına gelmektedir.[158] Burada Türkçe'deki *kirçek/girçek/gerçek* kelimesinin fizik ve metafizik bünyeyi aynı anda yedeğine alması ilginç bir tevâkuf oluşturmuştur. Örneğin *kertun*

---

[155] Gerçek kavramı için bk. Ahmet Topaloğlu - Vd., *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2011), 413; TDK Türkce Sözlük, 2005: 749-750; M. Bülent Gürkan, "Gerçek Kavramı Üzerine," *Anadolu Aydınlanma Vakfı*, (1996),

[156] Ahmet Topaloğlu, *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2011), 2/1674.

[157] Abdulkadir İnan, "Gerçek Kavramı Üzerine Bir Not", *Ç.Ü. Türkoloji-Makale Bilgi Sistemi* (Çorum, 2010), 1; Topaloğlu - Vd., *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1/1048; Hasan İsi, ""Gerçek" Ve 'Hakikat' Sözcükleri Üzerine Felsefi Ve Dilbilimsel İnceleme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 8.

[158] Abdulkadir İnan, "Gerçek Kavramı Üzerine Bir Not", *Ç.Ü. Türkoloji-Makale Bilgi Sistemi*, 2010, 1.

'inanmak', kertunc-kertgunc 'iman, inanç' şeklinde bir anlama evrilmiştir.[159] Benzer bir tarif Sevan Nişanyan'ın sözlüğünde yer almaktadır. Nişanyan'a göre gerçek inanılır, güvenilir; 'kêrşek/kêrçek', 'kertu' doğru, güvenilir, inanılır, sadık anlamlarına gelir.[160] Burada bir bakıma 'hkk' ile 'hqq' arasında var olan fonetik benzerliğin anlamsal bir özdeşliği ima etmesi gibi *kertik /çentik* kelimesinde yer alan inanış veya *ahd* daha sonra kirtü/gerçek şeklinde tahakkuk etmiştir. Fakat Türklerin İslâmiyet'i kabulü ile birlikte hak kelimesinin kirçek/girçek/gerçek kelimesindeki metafizik bünyeyi üzerine aldığı, etimolojik bünyesinde yer alan takdîr veya ezelî yazgı fikrinin kişisel yazgı anlamı ile kader kavramına aktarıldığı, böylece *gerçek* kelimesinin salt dünyevi anlamı ile kaldığı söylenebilir. Öte yandan *girçek* kelimesinin gerçekleşme fiilinden elde edilen biçimi, takdîr edilenin daha sonra tahakkuk etmesi şeklindeki kök anlamını ima etmeye devam ettiği hususu kelimenin günümüz Türkçesindeki kullanım biçimlerinde gözlenmektedir.[161]

Bölge dillerinde, örneğin Farsça'da ve Kürtçe'de *çentik atma, kertme, eyleme* anlamında *kirtık, kêrtik, kertik, kirin, kerden* ifadeleri bu etimolojik izahı destekleyecek şekilde varlığını sürdürmektedir. Kürtçe'de *'çê-kırın'* ve *'kar -anin'* kelimeleri *gerçekleştirmek* anlamına gelir.[162] Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da kullanılan *beşik kertmesi* ifadesi gelecekte vuku bulması anlamında bugünden bir karar verme hali olarak *'kirtü'* anlamını desteklemektedir. Zira va'd edilenin günü geldiğinde gerçekleşmesi olarak burada ve şimdi mânasındaki bir işaretleme olarak *kertme,* tahakkuk ettiğinde hakikat olmaktadır. Öte yandan Türkçe'de, gündelik hayatta *son kertede* derken çeyrek anlamında *kerte* kelimesinin kertme ile ilişkisi, zaman itibari ile *gerçekleşme* anlamına göndermede bulunur.[163] Ancak İslamileştirilmiş dillerde gerçekleşmeyi ifade eden kelimeler tıpkı Türkçe'deki gibi metafiziksel içerikten arındırılmıştır. Metafiziksel içeriği taşıyan anlam yükleri hak, *Allah, din, gayb* kelimelerine bağlanmıştır.

---

[159] Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish* (New York: Oxford University Press, 1972), 738-739.

[160] Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı*, (İstanbul: Everest Yayınları, 2009),

[161] İsi, "'Gerçek" Ve 'Hakikat' Sözcükleri Üzerine Felsefi Ve Dilbilimsel İnceleme." 8-14.

[162] J. Blau, *Kürtçe- Türkçe Sözlük*, çev. Fetullah Kakioğlu (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 66, 162; Michael L. Chyet, *Kurdish-English Dictionary* (London: Yale Üniversity Press, 2003), 324.

[163] Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı*. Hüseyin Muhammed, *Rehnas,* 198.

1.1.3. Hak ve Alêtheia: Hakikatin Diyalektik Boyutu

Doğu düşüncesinde çift boyutlu bir anlam yapısına sahip olan hak kelimesinin ontolojik katmanı, hem Allah'ı hem de zamanı gelen şeyin, makdûrâtın, tahakkuk etmesini yani varlığa gelmesini belirtmektedir. Epistemolojik katman da değer, bilgi ve estetik ilkesi olarak mutabakat anlamını ifade etmektedir. Batı düşüncesinde ise hak, metafiziksel anlamı da yedeğinde tutan "being" kelimesi ile ifade edilmektedir. Fakat being ya da saf hakikat insana her zaman açık değildir. Platon'dan beri gölgeler âleminde kalan insan için hakikat sırtı ışığa dönük bir kimsenin önüne düşen gölgelerden hakikati çıkarabildiği kadardır. Bu şekilde varlığın hakikatinin az da olsa zaman zaman gözükmesini ifade etmek için *alêtheia* kelimesi kullanılmaktadır.[164]

*Alêtheia e*timolojik açıdan (ἀλήθεια) *'*doğru*'* anlamına gelen, Yunanca kökenli *alêthus*'tan türemiştir. Kelime felsefî bağlamda, olimpiyatlarda yarışın dönüm noktalarında yerleştirilen hakemlerin olanı olduğu gibi aktarmasından mülhem titiz bir mutâbakât anlamıyla kavramsallaşmıştır.[165] O anda çizgiyi geçen hangi atın olduğunu tespit etmek, hakikatin o çok kısa zaman diliminde açığa çıkan boyutu üzerinden bir hükmü doğru vermek anlamındadır. Bu nedenle gözlemcinin bütün duyuları ile dikkat ve hafızasını kullandığı ve bu şekilde hakkın yerini bulması anlamındaki doğruluğun ön plana çıktığı bağlamlarda yer bulur.[166] Ayrıca yün tartan bir kadının kendisini değil, onun tartma eyleminin ölçüsü de bu anlamla sınanmaktadır.[167] Dolayısıyla *alêtheia,* Antik Yunan'da insanların bazı şeyleri hakikate uygun olarak söylemelerini, hakikatli olup olmadıklarını, hakikati bir şekilde anlatıp anlatamadıklarını ifade etmektedir.[168] *Alêtheia*

---

164 Platon, "Devlet", *Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 621a-d.

165 Homeros, *İlyada,* 23/360.

166 Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 335.

167 Homeros, *İlyada,* 12/433.

168 M. Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece* (New York: Zone Books, 1996), 13; William Wians, *Logos and Mithos : Philosophical Essays in Greek Literature*, ed. William Wians (New York: State University of New York Press, 2009), 6; Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 337; Rosemary Wright, *Introducing Greek Philosophy* (New York: Routledge, 2009), 10, 69.

kelimesi gibi, Antik Yunan'da, hakikate uygunluk anlamına delâlet eden birçok kelime bulunur. Örneğin *nêmertês* kelimesi genelde iletilecek malumatın daha önemli veya acil olmasıyla *atrekês* kelimesinden ayrılır. Atrekês'de malumata erişmenin ve onu aktarmanın daha kolay olmasıyla *alêthês* kelimesinden ayrılır. Atrekês elbette bir konuşmacının iletilecek şeye hakim olduğunu varsayar.[169] Fakat *alêtheia* doğrudan iletişimin doğruluğuna göndermede bulunan bir kelimedir.

Alêtheia gerçekten de hakikati göstermektedir.[170] Ancak bu kelime insanlar için değil onların iletişimleri için kullanılmaktadır. Onların iletişimlerinin sadece doğru olduğunu değil aynı zamanda bilgi verdiğini ve güvenilir olduğunu da anlatır. Burada söz konusu olan şey kelimesi kelimesine anlatmak ve aktarmaktır. Abartmadan uydurmadan ve araya alakasız şeyler katmadan, aynı şekilde aradaki şeyleri atmadan ve eksik ifade etmeden olduğu gibi aktarmaktır. Cevabı merak edilen soru ise, acaba konu hakkında yeterli bir izah sunulacak mı sorusu değil, hatibin düpedüz yanıldığı mı yoksa hakikati mi söyleyecek sorusudur. Bütün bunları kendinde toplamış bir ozan rüşdünü ispatlamıştır. Hektor'un Hikâyesinde ulağın mesajı kelimesi kelimesine aktarması anlamında elçinin haberîdir.[171] Hikâye olsa bile ozanın özellikleri değil, onun metne uygun bir şekilde Hikâyeyi anlatması a*lêtheia* ile ifade edilmiştir.[172] Sırf bu nedenle, Marcel Detienne göre ozanlar, övgü ve anıları denetimleri altında tuttukları, kahramanları ve onların edimlerini unutulmaktan kurtardıkları için hakikatin efendileridirler.[173]

---

169 Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*. 336.

170 Anthony A. Long, "Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality", *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. Dorothea Frede - Burkhard Reis (De Gruyter, 2009), , 96.

171 Homeros, *İlyada,* 22/438 .

172 Homeros, *Odysseia*, 19/203. "Odysseus evine tedbil-i kıyafet döndüğünde Penelope'ye bir sürü yalan söylerken, ozan onun hakkında şöyle der: 'Konuştu ve hakikate uygunmuş gibi duran pek çok yanlış şey söyledi.' Yani hem bu şeylere inanan biri gibi konuşmuştur, hem de bunları doğru varsaymanın makul olacağı şeyler gibi göstermiştir. Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik,* 98.

173 M. Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York: Zone Books, 1996,, 16-24; Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik,* 333- 335.

Peki, *alêtheia* yolu ile ozanın savunması gereken hakikat nedir? Hakikat kim ne düşünüyorsa o mudur yoksa özdeşlik midir?[174] Hakikat görünüş müdür yoksa görünüşten farklı bir şey midir? Hakikatin koşulları nelerdir? Hangi koşullar altında iddia edilen şey hakikat olur? Bu sorular tek bir cevapla ilgilidir; *'*Olanı olduğu gibi aktarmak.*'* Bu kaygı basitçe doğruluk direnci yüksek tarih anlamında *alêtheia historia* kavramı ile ifade edilmiştir.[175] Bu anlamda hakikat yanlış olmayandır. Zira yanlışın karşıtı olmayan hiçbir şey hakikate uygun olarak doğru biçimde temsil edilemez. Bu açıdan yanlışlık *alêtheia'nın* zıddı ile yani *lethe* ilgilidir. *Lethe* hem unutkanlığı hem de insanın dikkatinden kaçabilen veya göz ardı edilen şeyleri ifade etmektedir. Hakikatin basitliği, apaçıklığı ve yalınlığı karşısında yalanın belli bilgi parçalarının kasıtlı bir şekilde çarpıtılması, göz ardı edilmesi ya da unutulması sürecindeki özel bir çabayı gerektirdiği açıktır.[176] Bu böyledir. Alêtheia kavramı unutmak ve yanılmak anlamındaki *lêthê*'nin olumsuzlanışıdır.[177] A+*lethe* *'*unutmamak, gizlememek, kendine ihtimam göstermek, apaçıklık,*'* anlamlarına gelmektedir.[178] Dolayısıyla hakikati kaçırmamak önemlidir. Nitekim Hesiodos'un dizelerinde ise efsanevi bir yaratık olan *nereus* ile ilgili Hikâyede *'*farkındalığı*'* ifade etmektedir.[179]

Yanlışı gösteren, hakikate uygun anlatımın zıddı olan kandırmacanın *lêthê* kelimesi ile ifade edildiği belirtilmiştir. *Lêthê'* kelimesi *lath* kökünden türemiştir. *Lêthê',* Odysseia'da *Styx, Kokytos, Acheron,* ve *Pyriphlegethon* adı ile yer alan ırmaklardan biri

---

[174] "Hakikatin ve bilimin zulmü, yalana saygıyı artıracaktır." Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, ed. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınların, 2001), 40.

[175] Proclus Diadochos, *Commentary on Plato's Timaeus: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, çev. Harold Tarrant (New York: Cambridge University Press, 2007), 65.

[176] Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 333-334.

[177] Platon, "Devlet", *Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 621a-d.

[178] Thomas Cole, "Archaic Truth", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* (New Series, 1983), 7-28; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. H. Hunler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 32-33;Eda Çaça, *Platon'da Aletheia ve Etik Bir Yaratma Faaliyeti Olarak İmkânı* (İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE, 2014), 11.

[179] Hesiodos, *Theogonia*, 233.

olan Amelus'un yani unutma ve kaygısızlık ırmağının içinden geçtiği ovadır.[180] Adı geçen bu ırmakların tümünün ayrı bir anlamı olması gibi *Lêthê'* ırmağının da bir anlamı vardır. Fakat daha çok *Lêthê'* adıyla bilinen bu ırmak, efsaneye göre, insanların yaşarken söyledikleri ve yaptıkları her şeyi unutturan ve ruhların ölümün tadını aldığı *Hades*'teki ırmağın ismidir. Mitolojik kabullere göre bu ırmak söylenileni ve yapılanı unutturduğu gibi bilmeyi de engellemektedir. Nitekim *Lêthê'* ırmağının unutkanlık suyundan içenlerin, geçmişlerini unuttukları, acılarından kurtulduklarına inanılırdı.[181] 'Devlet' adlı eserinin sonunda ruhsal tecrübeyi anlatan Platon, *Lêthê'yi* ölçüyü kaçırıp çok fazla içenlerin her şeyi unuttuğu ırmak şeklinde tarif etmektedir.[182] Burada fiziksel bir nesnenin ismi olan *Lêthê'* Platoncu anlama geleneğinde soyutlamaya uğrayarak unutma anlamını ifade etmeye başlamıştır.[183]

Hak kavramının ortak düşüncesinde ebedî yasa fikrinin yer alması gibi *lêthê ve alêtheia*' etimolojik yapısında da aynı gerekçeler dikkat çekici şekilde yer bulmaktadır. Benzer bir durum Türkçe'de yer alan *gerçek* kelimesinin kökeninde de tespit edilmişti. O da *'ebedi yasa düşüncesi'*dir. Ebedi yasa veya beşerî düzlemdeki karşılığı ebedî yazgı düşüncesi Eski Yunan'da, hakikatin karşısında yer alan, unutmanın içinde var olduğu gölge âlem veya sahtelikte, bir *daimon* seçmek durumunda bırakır insanı. Bu düzlemde insan, ya sanı sahibi olarak varoluşun görünüşüne tutunacak ya da hakikî idealların bilgisine yönelecektir. Bu bile bütünüyle özgür bir irade fikrine imkân veremeyebilir.[184]

Platon bu ırmağı hakikati unutma anlamında ideler âlemi ile gölge âlem arasındaki sınıra *alêtheia'*yı yerleştirmektedir. Unutma ve hatırlama tek başına bir anlam ifade etmez. Bu fikri Platon'un mağara istiaresi içinde anlamak gerekir. Orada gizlilik ve açıklık hak olanın tezâhür ettiği bir anlam morfolojisine bürünür. Fakat Platonik ontolojide ideal âlem ile görünüş âlemi arasındaki bağ siliktir. Heidegerci ontolojide ise, alêtheia tasavvuru, O'nun İslâm metafiziğinden esinlendiğini açıkça göstermektedir. Burada tezâhür kavramı

---

[180] Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitâbevi, 1996),, 344.

[181] Eda Çaça, *Platon'da Aletheia Ve Etik Bir Yaratma Faaliyeti Olarak İmkânı,*, 13-14.

[182] Platon, "Devlet", 621a-d.

[183] Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 344.

[184] Platon, "Devlet", *Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 621a-d.

yeniden anlam bulur. Bilindiği üzere tasavvuf felsefesinde de bu âlem, Hakk'ın sürekli tezahürüdür görüşü yer alır.[185] Heidegger'in dilsel karşılıkları da bu açığa vurmanın belirtilerine döner. Öte yandan açığa çıkan hiçbir zaman saklı kalandan büyük değildir. Bu kelimenin bağlı olduğu mânayı, kavramın da varlığı sadece bir buzdağının görünen kısmı ile karşıladığı anlamına gelecektir. Gadamerci hakikatçiler hermenotik nosyonla meseleyi kavramaya çalıştıklarında bunu fark ettiler. Bu eş zamanlı durum, hakikatin soruya karşılık tezahürüdür. Onun dilde kendini açığa vurması hakikate varan bir yol olsa da bütünüyle hakikati kuşatan bir idrâk olmuyordu. Zira tam bu seviyede hakikatin 'tastamam bir bilgisine' ulaşmanın imkânsızlığı belirmekteydi.[186]

Alêtheia kavramı unutuşun, perdesinin kaldırılması anlamında hak olanın kendini açığa vurması şeklindeki anlam ile örtüşür. Heidegger bunu varlığın *'vudûhu'* yani *açığa çıkması* anlamında kullanmıştır.[187] Fakat söz konusu açığa vurma bütünüyle apaçık değildir. Sadece bir belirmedir. Bu anlamda hakikat ortaya çıkıp tekrar kapanandır. Böylece hakikatin hakikati meselesi pozitivist doğrucu perspektiften sıyrılarak varlığın ontolojisi ile bütünleşir. İşte tam burada Heidegger'in tekrar varlığa dönüşü önceleyen bir teori içinde *alêtheia* kavramını kullandığını görmekteyiz. Batı metafiziğine yönelik eleştirileri doğrultusunda, *açığa çıkma ve gizlenme hareketini içeren alêtheia* ile varlık ve doğruluk ilişkisinin hatırlanmasını öne çıkaran bir görme biçimini ortaya koymuştur. Heidegger'de ruhun zekâ olarak anlaşılmaya başlanması sürecinde mitoloji, dîn, felsefe gibi hakikat yolları da varlığın bu kendini açma biçimleri arasında betimlenmiştir.[188]

Heidegger, basitçe felsefenin eski günlerdeki gibi hakikat ile varlığı bir arada tutmasını istiyordu. Ona göre insan bizzat hakikat tarafından mecbur bırakılmaktadır. Onu; *'episteme, he theoreı to on he on'* olarak, *var olanı var olan olarak*, yani varlığı bizzat varlığı bakımından müşâhade eden bir bilim olarak nitelendiriyordu. Zira sadece

---

185 Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Aytekin Şahin (Ankara: Sure Yayınevi, 2017), 1.

186 Hans G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma, 2008), 1/55, 362; Hans G. Gadamer, "Hakikat nedir?", *Felsefi Fragmanlar* (İstanbul: M. Beyaztaş, 2004), 20-26

187 Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 334.

188 Ezgi E. Çelik, *Günümüz Felsefesinde Hakikat ve Eylem Olanakları* (Ankara: Doktora Tezi, ASBE, 2012), 17.

orada, *dasein'*den söz etmek mümkün olmaktaydı.[189] Heidegger şöyle diyecektir: 'Hakikat söz konusu olan şeyin saklı olmasından kurtarılmasıdır. Hakiki olmamak ise örtmek anlamında bir tür yanılgıdır. Zaten *lethe*, bir şeyi görünür kılma amacı içinde bir şeyin önüne koymak böylece onu olmadığı bir şeymiş gibi göstermek değil miydi?'[190]

Heidegger'de *alêtheia,* var olanı kendi gizliliği içinden çekip çıkarmakta ve onu kendi belirlenmişliği içinde görünür kılmaktır. Bu tavır, *dasein,* kendini dile getirsin diye Aristo'nun alêtheiayı pragma ve fenomenle eşitleyen tavrına bir karşı koyuştur. Çünkü hakikatsizlik içinde var olmak Heidegger'e göre *dasein'i* krize sürüklemiştir. Açıktır ki Heidegger, *dasein'in* yeniden kurulması için zorunlu olan logusun, hakikî oluşla türemesi için, *alêtheia* ile yeniden temas kurmasını gerekli görmüştür.[191] Çünkü hakikat burada ve şimdi mânasında bir noktada dondurulacak bir şey değildi. Hakikat bir olma biçimiydi ve oluş devam etmekteydi. Peki, bu apaçık devinim, hakikatten bahsetmeyi güçleştirmekte midir? Zira siz ondan bahsettiğinizde, hak farklı bir tahakkuka kavuşmuş olmaktadır. Tam burada Derrida'nın *'*differencia*'* kavramı anlamı açığa çıkaran yapısökümcü bir gaye ile ileri sürülmüştür. Dilde ve düşüncede kendini açığa vuran varlığın hakikati bir sonraki tecrübeye kadar saklı kalmaktadır. Bu nedenle varlık gibi kelimelerin de her okunuşu, başka bir anlamla kendini açığa vurduğu için, Derrida, metnin dışında hiçbir şey yoktur diyecektir. Nihaî seviyedeki kaygı basitçe şudur: Yabancılaşmanın derinleştiği bu alandan çıkış için Sokrates'in logos'undan, Sokrat öncesi varlığa dönmek gerekmektedir. Öznenin bilinç veya duygu içinde kendine, mevcûdiyetine, dönmesinin yolu budur.[192]

Süreç içinde, *'alêtheia'nın* asıl anlamında, tıpkı hak kelimesinde görülen dönüşüme benzer bir süreç yaşanmıştır. Bu Avrupa tarihinin hakikati örtmesidir. Bu kelimenin asıl anlamı ontolojik boyutundan saklı iken kuramsal düşünceler ve epistemolojik teoriler sürecinde bu asıl anlam örtülmüştür. Hatta pozitivizm ile birlikte kavramlar metafiziksel özlerinden arındırılmıştır. Toplumsal hayatta çoğu zaman pratik

---

189 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 225.

190 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 50.

191 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 34, 231-232, 235.

192 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilge-Su Yayınları, 2014), 153;Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 280-282.

ve işlevselliğin hakikatin kendisine tercih edilmesi bu süreci hızlandırmıştır. Halbuki *'alêtheia'nın* asıl anlamı, onun ontolojik mahiyetinde saklıdır. En özlü şekilde *'*varlığın vuduhu*'* yani açığa çıkması ile ifade edilmiştir. Alêtheia bir bakıma bil-kuvve halde olan potansiyelin ortaya çıkmasıdır. Fakat bu ortaya çıkış doğu-mistik düşüncesinde olduğu gibi doğrusal bir zaman ve mekân tasavvuruna dayanmaz.[193] Bu bağlamda doğu düşüncesinde hak, zamanın imgelemi içinde tasavvur edilirken Eski Yunanca'da *saklı, örtük olanın açığa çıkması, çiçeğin açması gibi bir tarzda ortaya çıkması* anlamındaki *a-letheia* kavramında tasavvur edilmiştir.[194] Yunan felsefî düşüncesinin, olgusal aklının bir tezahürü olarak tohumun fidana dönüşmesi gibi maddenin form almasıdır. Eş deyişle bir potansiyelin kendini gerçekleştirmesi, varlığa gelmesini imlemektedir.

Günümüzde hak kelimesinin asıl anlamının mutâbakât yapılması gibi *'alêtheia'nın* modern söylemleri de bu fenomenolojik tutsaklığa kapılmıştır. Hakikat göz göre göre işlevselliğe feda edilmiştir. Eş deyişle bilgi, varlığa ait olmaktan ziyade matematiksel ölçülere göre yorumlanmış, bir nevi mantıksal formlara indirgenmiştir.[195] Oysa tabii seviyede hakikat varlığa ait bir nitelikti. Dolayısıyla hakikati ifade eden kelimelerin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekmekteydi. Teoride çoğu zaman buna riayet edilmektedir. Örneğin Cürcânî'nin tarifinde geçen bâtılın karşıtı anlamındaki hak kavramı *established fact, reality, what corresponds to fact, truth* biçiminde İngilizce'ye çevrilmiştir.[196] Hakikat ise *truth, sincerity* anlamıyla da ifade edilmektedir.[197] Bâtıl olana da *falsehoud* denilmiştir. Varlığın soyut anlamına göndermede bulunması bakımından *being*; somut anlamına göndermede bulunması bakımından *existence* anlamı ise daha

[193] Richard. E Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Varlık Yayınları, 2015), 38-50.

[194] Cole, "Archaic Truth". Vol, 13, No, 1 7-28.

[195] Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Yayınları, 2011), 1-20; Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), 22-29.

[196] Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâb al-Ta'rifât of al-Jurcânî,* ed. el-Thigani Mohd el- Emin (Malasia, 2005), 20.

[197] Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of İslâm,* (London: W.H. Alien & Co., 1885), 162.

eskidir. Bilgi ilkesi olarak ele alındığında ise *truth, certenity* anlamı verilir. Değer ilkesi olarak ele alındığında *right* veya *justice* olarak ifade edilmiştir.[198]

Latincede, hak kavramının karşılığını tam olarak almak için, aynı anda hem *essence* hem de *existence* kavramlarının bir arada düşünülmesi gerekmektedir. Existence doğa veya vûcud anlamına gelir. Var olan anlamında doğa kavramı, olgular arasında değişmez ilişkileri; şeylerin yaratılışta sahip oldukları ontolojik, epistemolojik ve estetik ilkelerin toplamını ifade eden genellemeleri belirtmektedir. Varlıkların *neyliğini* ifade eden doğa kavramının anlam deltası da Arapça'da *mahiyet;* İngilizce'de *essence,* Latince *onto* kavramı ile çağrılmaktadır. *Ontos-on* ise kendinde varlık anlamına gelmektedir.[199]

Hak kelimesi somut hakikat biçimi olarak batı dilinde *real* anlamıyla da ifade edilebilmektedir.[200] Real kelimesi Hint Avrupa dil ailesinde mal ve mülk gibi somut şeyler *re-* kökünden türemiştir. *Real* kelimesinin anlamı çevirilerde gerçek sözcüğü ile ifade edilmektedir. Realize kelimesi, meydana gelme anlamı ile tahakkuk anlamına karşılık gelmektedir. Ancak Neo-Platonculukta pragma kelimesiyle de ifade edilmiştir.[201] Actualize ise realizenin zaman kısmını vurgular.[202] Öte yandan Batı dillerinde hakikat ya da gerçek kelimesi İngilizce'de *reality*; Almanca'da *realitat*; Fransızca *realite* ile dile getirilmiştir. Doğruluk kavramı ise İngilizce *true* veya *truth*; Almanca'da *wahr* veya *wahrheit;* Fransızca'da *verite, droit, certitude* ile ifade edilmektedir. Değer ilkesi olarak ele alındığında ise erdem anlamındadır. Bu delâleti ile doğruluk İngilizce'de *right* veya *rightness*; Almanca'da *right* veya *richtigkeit* ile ifade edilmektedir.[203] Bütün bunlar hak olanın fark edilmesi, anlaşılması ve betimlenmesi için kullanılan kavramlardır.

---

198 Hans Wehr, *A Dictionary of Moder Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Wiesbaden: Spoken Language Services, 1976), 191-192.

199 Süleymân Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 121.

200 Massimo Campanini, "Haqq/Haqiqa", *The Quran: An Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman (New York: Routledge, 2006), 247.

201 Richard Sorabji, *Proclus: On Plato Cratlyus*, çev. Drian Duvick (New York, 2007), 181.

202 https://www.etymonline.com/word/reality?ref=etymonline_crossreference

203 Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsfede Doğruluk ya da Hakikat* (Ankara: İmge Kitâbevi, 2003), 20; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İnkılap Yayınları, 1998), 58.

1.2. Kur'ân'da hak ve Bâtıl Kelimelerinin Anlam Biçimleri

Kur'ân, hak kavramının anlam biçimlerini tespit etmede başvurulması gereken en önemli kaynak kitaptır. Hak kelimesini herhangi bir ifade düzeyinden alıp onu hem İslâm dininin metafiziksel iddialarının taşıyıcısı hem de Müslümanların dünya görüşünün temeli haline getiren bizzat Kur'ân'ın hitabıdır.[204] Kur'ân vahyi ile hak, İslâm dininin inanç boyutunu ve Müslüman düşüncesinin metafizik boyutunu birbirine bağlayan en önemli odak kavramlardan biri olmuştur.[205] Hak kelimesi mevcut anlam derinliği ile İslâm metafiziğinin varlık, bilgi, değer ve estetik ilkelerine kaynaklık etmektedir.[206]

Kur'ân'ın Arapça dilinde indirilme gerekçesinin anlam morfolojisi açısından olması, vahye ilişkin her muhtevanın doğru bir kavramla indirildiğine işaret etmektedir.[207] Bununla birlikte Kur'ân, Hz. Peygamber'e tek cilt halinde indirilmiş bir kitap değildir. Dolayısıyla Kur'ân'daki birçok mefhum gibi hak kavramı da vahyin indiği yere ve zamana göre farklı anlamlar kazanmıştır. Hak kelimesinin farklı söylem ve bağlam ilişkileri içinde kazandığı mânalar mezheplerin, ekollerin ve fırkaların anlama geleneklerini etkilemiştir. Kelâm ilminde hak, felsefî-teolojik bir zeminde ele alınmıştır. İslâm Hukuku'nda normatif ilkelerin temel ve nesnel idesi olarak yer bulmuştur.[208] Tasavvufta bâtınî alanı daha çok vurgulayan ezoterik bir anlam biçimiyle işlenmiştir.[209] Belâgât ilimlerinde, lafız ve mâna ilişkisi içerisinde ele alınmıştır. Bu açıdan Kur'ân'da hak kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığı meselesi önem arz etmektedir. Hak kelimesi İslamileştirilmiş dillerde aynı

---

[204] Muhammed b. İdris Şafîî, *er-Risâle*, ed. Ahmed Şakir, (Mısır: Meketebetü'l-Halebi, 1940), 34.

[205] İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsân*. 28, 75.

[206] Toshihiku İzutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan* (Ankara: AÜ Basımevi, 1975), 55.

[207] Mustafa Öztürk, "Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine" *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şafiî'nin Rolü,* ed. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 188.

[208] Ali Bardakoğlu, "Hak", *DİA,* (İstanbul: TDV, 1997), 15/139-151.

[209] Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ān*, (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 16-17.

lafızla kullanıldığı için Allah'ın ne demek istediğini hakkıyla anlamak noktasında araştırmalar yapmak gerekmektedir.[210]

1.2.1. Kur'ân'da "Hak" Kelimesinin Anlam Biçimleri

Miladi 610 yılında inmeye başlayan Kur'ân'da *hakikat* kelimesi geçmemektedir. Gerçeklik anlamında kullanılan bu kavram, *hak* kelimesi ile ifade edilmektedir. Kur'ân'a göre Kur'ân'ın hak olması,[211] varlık bakımından hakikat hem de bilgi değeri bakımından doğru olması anlamına gelir.[212] Dolayısıyla hak kavramsal içeriği hem gerçeklik hem de doğruluk anlamlarını içerdiğinden salt önermesel formları denetleyen doğruluk anlamından daha geniş kapsamlıdır.[213]

Hak kelimesinde; yaratıcının varlığının ispatlanması ve insanların yaptıkları davranışlar neticesinde ceza ve mükafata tabi olması gerçeğini eksene alan Mâcid Fahri'ye göre Kur'ân'da hak teriminin üç anlamı vardır.[214] Birincisi hak kelimesi soyut ve felsefî anlamda değil, somut ve dînî anlamda hakikati, daha öz ifadesi ile peygamberlere gelen vahiy gerçeğini ifade eder.[215] İkinci kullanım ise ilâhî kelâmın mücessem biçimi olarak doğrudan Kur'ân'ı belirtir.[216] Hak kelimesinin üçüncü anlamı ise tek hakikat olan Allah'ın bizzat kendisini ifade eder.[217] Fakat görünen o ki Kur'ân'da hak kelimesinin çok daha fazla anlamı bulunmaktadır.

---

[210] Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2004, cilt: VIII, sayı: 20, s. 111-130.

[211] Bk. el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29.

[212] Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl,* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1997), 334.

[213] İlhami Güler, "el-Hak Kavramının Kur'an'daki Dinî ve Ahlaki İçeriğinin Tahlili", *AÜİFD* (Ankara, 2002), 201-209; Mehmet Sait Reçber, "Hakikat", *İslâmiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), 280.

[214] Mâcîd Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 33-34.

[215] Bk. el-Bakara 02/26, 91, 109; el-Enbiyâ 21/55; Sebe' 34/6; ez-ez-Zümer 39/2.

[216] Bk. er-Ra'd 13/1; es-Secde 32/3; el-Mümtehine 60/1; el-Hâkka 69/51.

[217] Bk. el-Hacc Sûresi 22/6, 62; en-Nûr Sûresi 24/25; Lokman Sûresi 31/30.

Sözlükte bâtılın zıddı olarak varlık, mutâbakât, gerçeklik, doğru, sâbit gibi anlamlara gelen hak,[218] Kur'ân'da genel olarak bâtılın, mâ'dumun, abesin, yalanın, zannın ve şüphenin zıddı olmak şeklinde 272 âyette 289 yerde[219] ve otuzdan fazla anlamda kullanılmıştır.[220] Bu anlam deltası üzerinde hak, sabit varlıkları, durumları ve bilgileri ifade etmek üzere hariçte tahakkuk etmiş şey bakımından *hakikat;* hükümde hakkâniyet talep edilen yerlerde *adâlet;* fikrin vâkıâya mutâbakâtı anlamında *yakîn;* haberin vakıaya mutâbakâtı bakımından *sıdk*; lafzın anlama delâleti bakımından *mecâzın zıddı* anlamına gelir.[221] Hakka delâlet bakımından adaletin zıddı *zulûm*, sıdkın zıddı *kizb*, hakikatin zıddı *mecâz* ve yakînin zıddı da *zandır*. Bu anlam yelpazesi ile hak, İslâm'ın *hakikat, hidâyet* ve *hakkâniyet* teorisinin odak düşüncesidir.[222]

---

[218] Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1990), 10/50-55; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibü'l-luğa*, thk. Muhammed Avdi Marab (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 2001), 9/196; Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak Ebü'l-Feyd, *Tacul ârus min cevâhîrî'l-kâmus*, çev. Dârü'l-Afâk, (Kâhire: Dârü'l-Hidâye, 1995), 26/458; Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât*, thk. Abdurrahman Umeyr (Mısır: Matbaatul Hayriyye, Mustalahât, 1306), 89.

[219] Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mansur Fehmî (Kâhire: Dârü'l-Kûtûbi'l-Mısriyye, 1364), 208-211.

[220] Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Hatem Salih (Bağdad: Merkezi Cumue'ti'l-Mâcid, 2006), 103-104, 182-185; Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 2005), 1/510; Mahmud b. Ahmed Zemahşerî, *Keşşâf an hakâikî'l-gavâmidi't-tenzîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/584; Râgıb Isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Savfan Adnan Davedî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 246-247; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/132-133; Hüseyin b. Muhammed Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-azîz*, thk. Abdulhamid Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 188-189; Ebû Hilâl Askerî, *Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kâhire: Mektebetû's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2007), 185; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yun en-nevâzir fî ilmi'l-vûcuhi ve'n-nezâir*, thk. M. Abdulkerim Kazım (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 265-269; Davut Rehber, *God of Justice/ A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ān*, (Netherlands: E.J. Brill, 1960), XVI -XVII; Bekir Topaloğlu, "Hak", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV, 1997), 15/152.

[221] Askerî, *el-Vûcuh ve'n-nezâir*, 185; İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yun en-nevâzir fî ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, 265-269; Dameğânî, *Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-azîz*, 188; Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Kur'an'da Hak Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, 1996, cilt: XXXII, sayı: 1, 21-42.

[222] Bk. el-Yunûs 10/24; el-Nahl 16/10; el-Hac 22/05; el-Ankebut 29/43-44; Fussilet 41/53; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 25:82- 83; İbn Sînâ, *Metafizik*, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 2/161, 188; İbn Sînâ,

Hak kelimesi bazı âyetlerde âfâk ve enfûste kanıtların ileri sürülmesi, hak olanın *izhâr* edilmesi yani açığa çıkarılması anlamında istihdam edilmiştir.[223] Bu anlam biçimine göre âlem kendi yaratıcısını açığa vurmaktadır. Fakat insana dair bazı şeylerin bu kadar açık bir şekilde bilinmesi mümkün değildir. Bu açıdan hak, bir şeyin gizlenmesi anlamındaki kitmanlığın yasaklandığı konularda saklanan ve daha sonra açığa çıkan şeyleri ifade eder. Bu anlamıyla kitmanlık, aleni olmak mânasında izharın zıddıdır. Terim olarak da hak olduğu sabit olan bir hakikatin karşısında susma anlamında kullanılmaktadır. Kuşeyrî'ye (öl. 465/1072) göre kitmanlıktan kastedilen ilmin gizlenmesidir.[224] Mâturîdî de (öl. 333/944) kitmanlığı, Ehl-i Kitab'ın kendi kaynaklarında geçtiği şekli ile Hz. Muhammed'in peygamber olduğu hususundaki bilgileri saklamaları, sınır ve recm konusunda şeriâtın hükümlerini gizlemeleri anlamında te'vil etmiştir.[225] Nitekim Fahreddîn Razî de (öl. 606/1209) bu görüşe yer vermiş ve kitmanlığı Tevrat'ta geçen haberlerin gizlenmesi anlamında yorumlamıştır.[226]

Kur'ân'da sadece kitaplardaki hakikatlerin gizlenmesinden bahsedilmez. Yûsuf Sûresi'nde tasarlanıp yapılan birçok suçun ifşa olmasını imler. Gerçeğin eninde sonunda olduğu gibi ortaya çıkması anlamında izhâr, Yûsuf Sûresi'nde *hashasa'l-hak* ile belirtilmektedir.[227] Hashasa'l-Hak' deyimi hak olanın önünde sonunda ortaya çıkmasını ifade eden bir anlamda istihdam edilmiştir. Bu anlam Yûsuf Sûresi'ne kimliğini vermiştir. Burada hak, kardeşlerin, Melik'in karısının, Hz. Yûsuf'un zindan arkadaşlarının durumu ile rüyaların hak olana kavuştuğu bir anlam biçimini içinde tahakkuk etmektedir. Öte yandan sûrede geçen olayların sebeplerinin açığa çıkarılması anlamındaki 'Te'vilü'l-

---

Metafizik, (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/16; Rehber, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ān*, 32.

223 Bk. Fussilet 41/53.

224 Bkz. el-Bakara 02/42,146; Âl-i İmrân 03/71; 05/10; el-Enfâl 8/6. **وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ** Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* thk. Abdullah Muhammed Şuhat, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâs, 1423), 1/102, 148; Abdulkerim b. Abdulmelik Kuşeyrî, *Letâifü'l-îşârât,* thk. İbrahim el-Besyuni, (Kâhire: Heyet el-Mısrî el-Âmme, 2005), 1/148.

225 Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 1/632-633.

226 Bkz. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 8/257.

227 Yûsuf 12/51.

Ehâdis'[228] kavramı hak olanın ortaya çıkmasından önceki boyutunu zahir olandaki yoruma açık yolu imlemektedir. Çift kutuplu doğasından dolayı hak, bâtını teorilerin temel referans noktalarından biri olmuştur. Bu konu bu çalışmanın kapsamını aşacak, başlı başına bir çalışmayı hakkedecek genişliktedir. Fakat burada yeri gelmişken ilmin, hakkın ve hakikatin zâhir ve bâtın şeklinde sınıflandırılmasının kelam düşüncesindeki yerine değinmek gerekmektedir.

Kelâmcılara göre ilim ya ilâhî ya da beşerîdir. İlâhî olanı Allah sadece vahiyle insana açar. Vahiy ise Allah'ın irâde ve lûtfu ile tahakkuk eder ki İslâm inanç esaslarında vahiy kesb edilen, yani kişisel bir çaba ile elde edilen bir şey değildir.[229] Allah sadece seçtiği peygamberlerine vahyetmiştir. Beşerî ilim ise insan çabası ile elde edilmektedir. Bu anlamda hakikatin zahîr ve bâtın şeklinde sınıflandırılması sadece ilâhî ve beşerî seviyeyi belirtmek için kabul edilebilir. Kelâmcılara göre insanın idrâk sınırları içinde olan her bilgiye her insan ulaşabilir. Bu anlamda epistemolojik seçkincilik reddedilmektedir.[230] Tevili dilsel bir anlamda yorumlamayan kimselerin kabul ettiği ilhâm, her ne kadar bilginin ortaya çıkmasında bir vasıta olsa da[231] din ve dünya işlerinde referans alınacak bir bilgi türü değildir.[232]

Hak kavramı ile ilgili bir diğer anlam boyutu da onun gerçektir, haktır mânasını veren kullanımlarıdır. Burada *ḥakk*[a] (**حَقٌّ**) şeklindeki fiil kullanımı geçtiği 20 âyette,[233] ifadelere *gerçek, hak, tahakkuk etmek* şeklinde yargısal bir anlam kazandırmaktadır.[234] Rabbin va'dinin hak olduğunun belirtilmesi v*ecednâ rabbunâ hâkkan*; Hz. Peygamber'in Kur'ân ve İslâm ile gönderilmesi anlamında 'câe bi'l-hakk' ifadeleri şeklinde

---

[228] Yûsuf 12/06

[229] Seyfuddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatîf (Kâhire: Dârul Kûtûbi'l-Mısriyye, 1971, 318.

[230] el-Hadîd 57/27

[231] el-Enfâl 8/59; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 15/476.

[232] el-Câsiye 45/26; Mâtûrîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Muhammed Aruşî-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetû'l-İrşâd, 2010), 66-69.

[233] Abdulbâkî, *Mu'cemü'l-müfahres li'l-elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerîm*. 208-211.

[234] *Elçinin Gerçekliği* konusunda bk. Âl-i İmrân 03/6; *Va'dullah* meselesi için bk. el-Yûnus 10/55; el-Fatiha 01/21; el-Kasas 28/13; er-Rûm 30/60; Lokmân 31/33; Fâtır 35/05; el-Mü'min 40/55, 77; el-Câsiye 45/32; el-Ahkâf 46/17.

belirtilmiştir.[235] Hak kavramı Kur'ân'da *ikrâr* amacı ile 'bu hak değil mi?' sorusu içinde de insanların *kâlu belâ* demelerinin tabiî delâleti içinde yer bulur.[236] (**حَقّ**) hakka kelimesinin **عَلَى** harf-i ceri ile kullanıldığı bağlamlarda bir ödülü veya azabı hak *etme veya yapılan bir işin sonucunda elde edilen karşılık, artık gerekli olan* anlamında kullanıldığı görülmektedir. hakka kelimesi ayrıca olması gereken anlamında kullanılmıştır. [237] Bu bağlamda Kur'ân'da yer bulan hakka *tilâvetîhi*, Allah'ın âyetlerini gereğince anlama, tahrif etmeme;[238] hakka *tukâtîhi* Allah'tan olması gerektiği gibi sakınma;[239] hakka *kadrihi* Allah'ın zat ve sıfatlarına olması gerektiği gibi inanma;[240] hakka *cihâdihî*, Hz. İbrahim'in model yaşantısına sahip olmak için elinden geleni yapmak anlamında yorumlanmıştır.[241] Hak, Hz. Lût peygamberin kavminde cereyan eden gayri ahlâkî bir haksızlığı talep etme ifadesi içinde hakkı olmama, ihtiyacı bulunmama, örfe aykırı olmama anlamındadır.[242]

---

[235] Bk. el-Âraf 07/53.

[236] Bk. el-En'âm 06/30; el-Ahkâf 46/34.

[237] *Hakka Tilâvetihi* için bk. el-Bakara 02/121; *Hakka tukâtihi* için bk. Âl-i İmrân 03/102; *Hakka Kadrihi* için bk. el-En'âm 06/91, *el*-Hac 22/74, ez-Zümer 39/67; *Hakka Cihâdihi* için bk. el-Hac 22/78; *Hakka Riâyetihi* için bk. el-Hadîd 57/27.

[238] Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 1/553; Muhammed b. Cerîr Tâberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü'r-Rîsâle, 1420), 12/572; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 4/94, 123; Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr Suyutî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1998), 55.

[239] Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 2/443; Abdullah b. Muhammed Beydavî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed A. (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1418), 2/31; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 14/242 ve 21/439.

[240] Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 4/165; Suyutî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 227, 177, 444, 615; Ebû Ubeyd Muammer b. Teymi, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (Mektebetu Hanci, 1381), 1/201; Hasan İbn Asâkir, *Tebyinu kizbi'l-müfterî fi mâ nesEbû ila'l-imam ebi'l-Hasan el-Eşâ'ri*, (Beyrut: Darul Kutubi'l-Arab, Şamile, 1404), 283; İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Âzîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Beyrut: Dârü't-Tayyîb, 1999), 5/397.

[241] Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/446; Zemahşerî, *Keşşâf an hakâikî'l-gavâmidi't-tenzîl*, 3/173; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 23/254; Beydavî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 4/80.

[242] Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-azîz*, 190; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/292; Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/162; Suyuti, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 296.

Kur'ân'da hakka uygun bilgiyi vermek anlamında kullanılan ifadelerden *kitâbun yantiku bi'l-hak* ibaresi, gerçeğe uygun konuşma mânasında yer bulmuştur.[243] Hakkın ve haksızlığın gerekçelerini barındırması bakımından *hak* kelimesi, karşılığın değerlendirileceği bir zamanda, va'd edilmiş olanın gerçekleşmesine delâlet eden mutlak haber anlamındadır.[244] Bu haber verme işinin bir miâd olarak beyan edildiği yerlerde *hakka* kelimesi, doğrudan sözün gerçekliğine, teolojik iradeye, mutlak söze vurgu yapan bir anlama kavuşmaktadır. Hākkat sigâsıyla daha önce öngörülmüş bir olayın gerçekleşmiş olması anlatılmaktadır.[245] Üç yerde isim olarak *ḥākkah* (**حَاقَّة**) biçimi gerçekleşecek büyük ve şiddetli olayı, kıyâmeti, işaret etmektedir.[246] Hak-kat (**حَقَّت**) kelimesi de dalalete düşmenin,[247] azap sözünün vâcip olması,[248] bir şeyin şiddetli bir şekilde gerekmesini ifade etmektedir. *Huk-ka* (**حُقَّتْ)** kelimesi de bir şeyin boyunduruk altına alınması, itaât etmeye zorlanması anlamındadır.[249] Hak, dört yerde *yuḥiqqa* (**يُحِقَّ**) şeklindeki muzârât sigâsı ile geleceği de işaretleyen bir anlam formuna sahip olmuştur.[250] Böylece *ihkâk-ı hakk, hakkı hâkim kılma, hak olanı gerçekleştirme* fikri ilâhî va'din ufkunu, nihai öngörüsünü beyân etmiştir.[251] Ayrıca Allah'ın va'dinî kesin olarak tamamlayacağını belirtir.[252] Özellikle ilâhî yardımın kastedildiği âyetlerde hak olanın vâki olması anlamına gelir.[253]

---

243 Bk. el-Mü'minûn 23/62.

244 Va'd ve incâz manası için bk. en-Nisâ 04/122, *el*-Ârâf 07/44; et-Tevbe 09/11; el-Yûnus 10/04, 103, en-Nahl 16/38, *el*-Kehf 18/98, er-Rum 30/4; Lokmân 31/9.

245 Yoldan çıkma anlamı için bk. el-Ârâf 07/30, Azâp manası için bk. el-Hac 22/18; Söz anlamı için bk. el-Kasas 28/63, *el*-Ahkâf 46/18; Kelîmetü'l-Azâp manası için bk. es-Saffât 37/19.

246 Bk. el-Hakka 69/1-3; Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 10/163; Zemahşerî, *Keşşâf an hakâikî'l-gavâmidi't-tenzîl*, 4/598; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 30/621; Beydavî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 5/239; Suyutî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 761.

247 Bk. en-Nahl 16/36.

248 Bk. Yûnus 10/33, 96; el-Mü'min 40/6; el-Zümer 39/71.

249 Bk. el-İnşikâk 84/1-2.

250 Bk. el-Enfâl 08/07-08; Yûnus 10/82; eş-Şûrâ 42/24.

251 Bk. el-Zümer 39/05, et-Tevbe 09/33; el-Fetih 48/28.

252 Bk. el-Enfâl 08/06-08.

253 Bk. el-Ârâf 07/118; el-Enfâl 08/08.

Kur'ân'da on altı yerde[254] geçen hakka **حقا** kelimesi, va'd*an hakkan* örneğinde olduğu gibi gerçekleşecek olan va'd *ve vai'de* yönelik ilâhî *sorumluluk* anlamında;[255] maddî *karşılıklara ilişkin sorumluluk*[256] ve *kâf'îrune hakkan* ifadesinde olduğu gibi tam hakkıyla mânasındadır.[257] Aynı şekilde hak, *mü'minune hakkan* ifadesinde olduğu gibi hakkıyla inanan anlamında kullanılmaktadır.[258] Va'din dünyada gerçekleşmesi anlamında Hz. Yûsuf'un beyanında geçen *kad cae'leha rabbi hakkan* ifadesinde olduğu gibi va'd olanın vakti zamanı geldiğinde tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir.[259] Kur'ân'da on yerde *is'taḥaqqa* (**ٱسْتَحَقَّ**) biçiminde ve â'lâ harf-i ceri ile kullanıldığında da hak etme anlamındadır.[260]

Aḥâqq (**أَحَقّ**) şeklindeki kullanım biçimi ise Kur'ân'da on defa geçmektedir.[261] İsmi tafdîl sigâsıyla *ahak* kelimesi, kıyaslamanın daha somut olarak ifade edildiği bağlamlarda *daha fazla hak sahibi olma, daha çok layık olma, daha uygun* ve *evlâ* anlamında kullanılmaktadır. Bu kavrm beş yerde isim,[262] beş yerde de sıfat görevindedir.[263] Kur'ân'da bir yerde isim görevinde geçen *ḥaqīq* (**حَقِيق**) kelimesi ise *çok*

---

254 Bk. el-Bakara 02/18, 236, 241; en-Nisâ 04/122, 151; el-Ârâf 07/44; el-Enfâl 08/04, 74; et-Tevbe 09/111; el-Yûnus 10/04, 103; Yûsuf 12/100; el-Nahl 16/38; el-Kehf 18/98.

255 Va'd ve İncaz manası için bk. en-Nisâ 04/122; el-Ârâf 07/44; et-Tevbe 09/11; el-Yûnus 10/04, 103. el-Nahl 16/38; el-Kehf 18/98; er-Rûm 30/47; Lokmân 31/9.

256 Vasiyet manası için bk. el-Bakara 02/180; *Mehir* manası için bk. el-Bakara 022/ 236, 241.

257 İnkârın şiddetlenmesi anlamı için bk. en-Nisâ 04/151.

258 İmânın kuvvetlenmesi anlamı için bk. el-Enfâl 08/04, 74.

259 Gerçekleşme anlamı için bk. Yûsuf 12/100.

260 Günahkâr oldukları ortaya çıkarsa anlamında, *el*-Mâide 05/107.

261 Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 208-211.

262 Yönetici olmada daha fazla hak sahibi olma meselesi için bk. el-Bakara 02 247; Şâhitlik etmede daha fazla hak sahibi olma meselesi için bk. el-Mâide 02/107; Güven duyulmaya daha fazla layık olma meselesi için bk. el-En'âm 06/81; Takvâya daha ehîl olma meselesi için bk. el-Fetîh 48/26; Kocanın daha fazla hak sahibi olması konusu için bk. el-Bakara 02/228.

263 Eğer müminseniz Allah'tan korkmanız daha uygundur ayeti için bk. et-Tevbe 09/13; Allah ve Resulûnün rızasını gözetmeniz daha uyundur ayeti için bk. et-Tevbe 09/62; Takvâ için yapılan mescit, içinde ibadet edilmesi için daha uygundur ayeti için bk. et-Tevbe 09/108; Allah kendisinde korkulması için daha uygundur ayeti için bk. el-Ahzâp 33/37; Hakka götüren kendisine tabi olunmaya daha uygundur ayeti için bk. el-Yûnus 10/35´

uygun olmanın mübalağalı bir şekilde gerekmesini ifade etmektedir.[264] Doğrudan hakka biçimindeki kullanımı ile *aslında olması gerektiği gibi, hakkıyla, hakkını vererek* bir eylemde bulunmanın veya bulunmamanın ölçüsü olmaktadır. [265] Ancak hak, tersi bir durum söz konusu olduğu *bi-gâyri'l-hak* **بغير الحق** ifadesinde *haddi olmamak, uygun düşmeme, hakkı olmama* anlamına gelir.[266] Bu haliyle *haksız yere* yani hakka *aykırı* anlamındaki kullanım biçimiyle hak kavramı merkezinde bir adalet arayışına delâlet etmektedir. Kur'ân'da hak kelimesi üç yerde isim olarak *ḥaqqahu* (**حقه**) şeklinde somut anlam içeriklerine dayanması bakımından bazen de *doğrudan faydalanılan malın hakkı* anlamı ile *sadaka, pay* mânasına gelir.[267]

İsim haldeki *ḥaqq* (**حَقّ**) kelimesi Kur'ân'da,[268] farklı söylem ve bağlam ilişkileri içinde 247 yerde geçmektedir.[269] Buralarda hak kelimesi birçok anlama delâlet etmektedir. Bu anlamların üretilmesinde söylem ve bağlam üzerinde belirleyici olan harf-î cerlerin

---

[264] Bk. el-Âraf 07/105

[265] Hakka Tilâvetihi için bk. el-Bakara 02/121; Hakka tukâtihi için bk. Âl-i İmrân 03/102; Hakka Kadrihi için bk. el-En'âm 06/91, *el*-Hac 22/74, *el*-Zümer 39/67; Hakka Cihâdihi için bk. el-Hac 22/78; Hakka Riâyetihi için bk. el-en-Neml 27/27.

[266] Peygamberleri kanunlara aykırı şekilde öldürme için bk. el-Bakara 02/61; Âl-i İmrân 3/112, 181; eş-Şûrâ 42/42; Âl-i İmrân 03/21, 181; Zulümle yurtlarından çıkarılanlar bk. en-Nisâ 04/155; 22/40; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/34.

[267] Bk. ez-Zâriyât 51/19; el-En'âm 06/141; el-Meâric 70/24-25.

[268] Bk. el-Bakara 02/26, 42, 91, 09, 44, 146, 147, 213, 282, 60; Âl-i İmrân 03/62, 71, 154; Nisâ 04/171; el-Mâide 05/48, 77, 83, 84; el-En'âm 06/57, 62, 66, 73, 93; Âraf 07/08, 33, 105, 118, 146, 169; el-Enfâl 08/16, 17, 08, 32; Tevbe 09/29, 33, 48; el-Yûnus 10/23, 30, 32, 35, 36, 76, 82, 94, 108; el-Hûd 11/17, 45, 120; Yûsuf 12/51; er-Ra'd 13/01, 14, 17, 19; İbrâhim 14/22; el-İsrâ 17/81; el-Kehf 18/29, 44, 56, 34; et-Tâhâ 20/114; el-Enbiyâ 21/24, 97; el-Hac 22/06, 54, 62; el-Mü'minûn 23/71, 116; Nur 24/25, 49; el-Furkân 25/26; el-en-Neml 27/79, *el*-Kasas 28/39, 48, 53, 73; Lokmân 31/30; es-Secde 32/33; Sebe' 34/04, 06, 23, 49; Fâtır 35/31; el-el-Mümin 40/05, 75; Fussilet 41/15, 53; eş-Şûrâ 42/18, 24, 42; ez-Zuhruf 43/29, 30; el-Ahkâf 46/30; Muhammed Sûresi, 47/02, 03; el-Fetih 48/28; en-en-Necm 53/28; el-Hadîd 57/16; el-Mümtehine 60/01; es-Sâf 61/09; en-Nebe 78/39.

[269] Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 208-211.

önemli etkisi bulunmaktadır. Bu duruma *li'l-hakk,*[270] *mine'l-hakk*[271] *le'l-hakk*[272] deyişleri örnek gösterilebilir. Bunun dışında isim haldeki *hakk* (**حَقّ**) kelimesi Kur'ân'da, vâkıâya, gerçeğe uygun söz,[273] doğru haber,[274] doğru yol, aslına uygun bilgi, inanç, yakîn,[275] delil,[276] bir işin doğrusunun ortaya çıkması,[277] adâlet,[278] görev, ödev, hüküm mânasına gelir.[279] Bununla birlikte yükümlülüklere aykırı davranışların niteliğini belirtmek üzere *bi-gayri'l-hakk* ifadesi içinde kullanıldığında, hak kelimesi, haksız yere ve hükmün dışına çıkmaya cevâz veren *ancak haklı bir sebeple*[280] anlamındaki *illâ bi'l-hakk* tabirleri içinde yer bulmaktadır.[281]

Kur'ân'da hak kelimesi gerçek, doğru ve sabit gibi anlamları nedeni ile Kur'ân'ı ve İslâm'ı[282] ifade etmektedir. Hak kelimesi varlığı kesin olan, mutlak gerçek olan mânasında aynı zamanda Allah'ın bir ismi veya sıfatı şeklinde de kullanılmıştır.[283] Nitekim Tâhâ Sûresi'nde el-Hak kelimesi Allah'ın bir ismidir.[284] Aynı şekilde gerçekleşmesi kesin olan ölüm, hesap, azâp, mükâfat, cennet ve cehennem için de kullanılmıştır.[285] Daha çok va'd kelimesiyle birlikte cennet ve cehennem ahvali için

---

[270] Bk. el-Yûnus 10/35, 77; el-Mü'minûn 23/70; Sebe' 34/43; ez-Zuhruf 43/78.

[271] Bk. el-Bakara 02/213; el-Mâide 05/48, 83, 84; el-Yûnus 10/30; el-Ahzâp 33/55.

[272] *Mescidi Haram* anlamı için bk. el-Bakara 2/149.

[273] Bk. el-Ârâf 7/169; es-Sâd 38/84; es-Secde 32/13; el-Yâsîn 36/7.

[274] Bk. el-Mü'minûn 23/62.

[275] Bk. el-Yûnus 10/35-36; en-en-Necm 53/28; Vâkıa 56/95.

[276] Bk. el-Yûnus 10/76, 77.

[277] Bk. Yûsuf 12/51.

[278] Bk. el-Ârâf 7/89, *el*-Enbiyâ 21/112; es-Sâd 38/22, 26; el-Zümer 39/69, 75.

[279] Bk. el-Bakara 02/180, 236, 241; er-Rûm 30/47.

[280] Bu anlam daha sonra "yasa" olarak düzeltilecektir.

[281] Bk. el-En'âm VI/151; el-İsrâ 17/33; el-Furkân 25/68.

[282] Bk. el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29.

[283] Bk. el-En'âm 6/62; Yûnus 10/30, 32; el-Hac 22/62.

[284] Bk. Tâhâ 20/11.

[285] Bk. Kâf 50/19. Konu ile ilgili bilgi için Bk. Şahin İskender, *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*, (İstanbul: Ekin Yay., İstanbul, 2013), 319-320; Ali Akpınar, "Kur'an-ı Kerim'de Hak Kavramı ve Seyahat Etme Hakkı", *İslâmî Araştırmalar*, 1998, cilt: XI, sayı: 3-4, 187-197.

istihdam edilmiştir.[286] Bütün bunlarla birlikte *hak bir kelime* ile *bâtıl bir şeyin kastedilmesi* mümkün olmuştur. İnsanın, gerçek olmayan şeyleri düşünebilme yetisi ile mecaz ifade etme kabiliyetini birleştirmesi buna imkân sağlamaktadır. Örneğin Urve b. Ömer b. Hudeyr, Sıffin savaşı esnasında 'Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur' derken Hz. Ali, *söylenilen hak, talep edilen bâtıldır anlamında* şu cevabı vermiştir: *Kelimetün hakkun, yurâdu bihâ bâtilun*.[287]

1.2.2. Kur'ân'da "Bâtıl" Kelimesinin Anlam Biçimleri

Hak kelimesinin bir diğer anlamı da bâtıl olmayandır. Bu anlamda hak kelimesinin zıddı bâtıldır.[288] $B^aṬ^aL^a$ (ب ط ل) kök harflerinden oluşan bâtıl kelimesini Kur'ân'da otuz altı yerde geçmektedir.[289] Geçtiği yerlerde *bā ṭā lām* (ب ط ل) kök harflerinden türetilmiş batl **البطلُ** cesaret anlamına gelirken **الباطل *b**âtıl*** kelimesi gerçeğe uymayan inanç hüküm ve düşünceler, hakkın zıddı, anlamsız, yokluk, temelsiz, sabit olmayan, gidici, abes boşa gitmek anlamlarında kullanılmaktadır.[290] Örneğin, *hak vaki olduğunda onların bildikleri bâtıl oldu* ifadesinde geçersiz olma, boşa çıkma anlamında kullanılmaktadır.[291] İbtal ise bir şeyin izâle edilmesi veya ifsâd edilmesi için kullanılır. *Allah hakkı gerçekleştirmek, sahte olanı kaldırmak istiyor* âyeti bu anlamdadır.[292]

---

[286] Bk. el-Enbiyâ 21/97; Mü'min 40/55.

[287] Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, *el-İştikâk*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Lübnan: Dârü'l-Celil, 1991), 220 ; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1975), 1/116; Abdullah b. Muhammed b. Ali Herevi, *Zemmü'l-kelâm ve ehlehu*, thk. Abdurrahman Abdulaziz Şibli, (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1998), 4/249; Abdulkerim b. Muhammed Şehristani, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Maktabatü'l-Asriyye, 2013), 1/116; Abdurrahman b. Nasir İbn Fûrek, *Şerhü'l-Âkidetü't- Tahâviyye*, thk. Abdurrahman b. Salih el-Sudeysî, (Beyrut: Dârü'l-Tedmüriyye, 2008), 75.

[288] Bk. el-Bakara 02/42; Âl-i İmrân 03/71; el-Ârâf 07/118; el-Enfâl 08/08; er-Ra'd 13/17; el-İsrâ 17/81; el-Kehf 18/56; el-Enbiyâ 21/18; 22/62; el-Mü'min 40/05, 78; eş-Şûrâ 42/24; Muhammed Sûresi 47/03.

[289] Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 123-124.

[290] Ahmed b. Farîs b. Zekeriya el-Kazvinî İbn Farîs, *Mûcmeli'l-Luğa*, thk. Zehir Abdul Muhsin Sultan (Beyrut: Muessesetu'r-Rîsâle, 1986), 129; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân,* 129.

[291] Bk. el-Ârâf 07/118.

[292] Bk. el-Enfâl 08/08.

Hakikati olmayan şeyler için de bâtıl kelimesi kullanılır.[293] Örneğin Allah gerçek olandır. Onların çağırdıkları ise bâtıldır âyeti buna işaret etmektedir.[294] Aynı şekilde şeytan için de bâtıl sıfatı kullanılır. Çünkü şeytanın fillerinin bir doğruluğu yoktur. Bu anlamları ile bâtıl kelimesi bir şeyin nesne olarak var olmasında rağmen asliyetinin olmaması, gitmesi, yerini ve formunu koruyamaması anlamına gelmektedir.[295] Burada bir şey bâtıl olduğunda, dış gerçeklik bakımından var olmasına rağmen, dini-ahlaki anlamda ihtiva ettiği değer bâtıldır.

Hak kelimesinin muzârî sigâ ile kullanıldığı dört âyette amellerin iptâl edilmesi, onların geçersiz ve boşa çıkarılması anlamı dikkat çekmektedir. Sadakanın manevî değerini minnetle düşürme anlamındaki âyette geçen bâtıl kelimesi değersizleştirme mânasındadır.[296] Bunun gibi *bi'l-bâtili* kelimesi başkasına ait malın ve mülkün zulümle ilhak edilmesi, bir kimsenin onu zorbalıkla kendi zimmetine geçirmesini belirtmektedir.[297] Allah ve Resulûne itaat edin de ameliniz boşa çıkmasın[298] anlamlarını veren âyetlerde de bâtıl kelimesi fiilin değerini yok eden bir anlamı bildirmektedir.

Bâtıl kelimesinin isim halde kullanıldığı âyetlerde bâtıl kavramı geçerli olmayan temelsiz,[299] zulûm,[300] doğru olmayan,[301] abes,[302] boş nafile,[303] kizb,[304] ihbat,[305] zulûm,[306]

---

293 Bk. er-Rûm 30/58; İbrâhim 14/ 127; en-Nisâ 04/66; el-Enfâl 08/30.

294 Bk. el-Hacc 06/62.

295 Ahmed b. Farîs, *Mu'cemü'l-mekâyisü'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/259.

296 Sadakaları boşa çıkarma manası için bk. el-Bakara 02/264.

297 Bk. el-Bakara 02/188; en-Nisâ 04/29, 161.

298 Amellerin boşa çıkarılması manası için bk. Muhammed Sûresi 47/33.

299 Bk. el-Bakara 02/42.

300 Bk. el-Bakara 02/188; en-Nisâ 04/16.

301 Bk. Âl-i İmrân 03/71.

302 Bk. Âl-i İmrân 03/191.

303 Bk. el-Ârâf 07/139.

304 Bk. el-Ankebut 29/48.

305 Bk. el-Bakara 02/264.

306 Bk. el-Bakara 02/188.

şirk,[307] Allah dışındaki her şey anlamına gelir.[308] Modern ıstılahlarda ise ictinâb, hüsrân, zulûm, sihir ve küfür anlamlarında te'vil edilmiştir.[309] Bu âyetlerde hakkı bâtıl ile karıştırıp onu belirsizleştirme eylemi olarak *iltibas,*[310] dinin yıkılması ve yapılan işlerin boşa gitmesi anlamında *ihbat,*[311] Hz. Mûsâ'nın *bu yaptıklarınız sihir Allah onları boşa çıkaracaktır* âyetinde olduğu gibi *iptal* olmayı ifade eder.[312] Allah'ın hakkı ihkâk edip bâtıl olanı geçersiz kılmayı istemesi,[313] Hristiyan din adamlarının halkın mallarını zulümle ilhâk etmeleri,[314] yapılanın ve amelin boşa gitmesi,[315] gerçek ve sahte olanın ifade edilmesi,[316] bir kimsenin temelsiz şeylere inanıp daha sonra inkâr etmesi,[317] hakkın geldikten sonra temelsiz ve boş olanın yok olması,[318] inkârcıların hakkı yok etmek isteyip bâtıl olan şeyler için mücadele etmeleri,[319] Allah'ın hakkı bâtıl olanın üzerine fırlatarak onu darmadağın etmek istemesi,[320] Allah'ın hak ve inkârcıların davet ettiği şeylerin bâtıl olması,[321] temelsiz şeylere inanıp Allah'ı inkâr edenlerin zararda olması,[322] hakkın gelmesinden sonra bâtıl olanın ortaya çıkamayacağı gibi bir şey de geri getirmemesi,[323] yer ile gök ve arasındakilerin bâtıl olarak yaratılmaması,[324] Kur'ân'ın önünden ve

---

307 Bk. el-Bakara 02/31.

308 İbn Farîs, *Mucmeli'l-Luğa,* 1/128; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir,* 129.

309 Zeyn, *Mu'cemul mufahres li meâni'l-Kur'âni'l-Azîm,* 184-185.

310 Âl-i İmrân 03/71.

311 Bk. el-Ârâf 07/139.

312 Sihirlerin boşa çıkarılması manası için bk. el-Yûnus 10/81.

313 Bâtıl olanı ortadan kaldırma manası için bk. el-Enfâl 08/08.

314 Bk. et-Tevbe 09/34.

315 Bk. el-Hûd 11/16.

316 Bk. er-Ra'd 13/17.

317 Bk. el-Nahl 16/72, 29/67.

318 Bk. el-İsrâ 17/81.

319 Bk. el-Kehf 18/56, *el*-Mü'min 40/05.

320 Bk. el-Enbiyâ 21/18.

321 Bk. el-Hac 22/62, 31/30.

322 Bk. el-Ankebut 29/52.

323 Bk. Sebe' 34/49.

324 Bk. Sâd 38/27.

arkasından bâtılın yaklaşmaması,[325] Allah'ın bâtılı mahvedip hakkı ihkâk etmek istemesi,[326] inkârcıların bâtıl ve temelsiz şeylere tâbi olması[327] ve bâtılın yok olmaya mahkum olması[328] şeklinde gelen örnekler bâtıl kelimesinin kullanım biçimlerini ifade etmektedir. Bu anlam biçimleri batıl kelimesinin etimolojik ve ıstılâhî anlamları ile uyumludur.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki her metin gibi Kur'ân'ın da bir anlam evreni vardır. Bu anlam evrenini birbirine bağlayan bir kavramlar sistemi bulunmaktadır. Hak, Müslüman düşüncesinin tasavvurâtını birbirine bağlayan odak kavramlardan biridir. Hak, ikizine bağlı bir kavram olarak sûreler içinde ve kavramlar arasında kurucu bir fikir olarak düşünce geçişini sağlayan arka plandır. Örneğin vahiyden bahsedilmiş bir âyetten sonra insanoğlu kavramının işlendiği başka bir âyete geçildiğinde, metnin fikir birliği içinde kalmasını sağlayan taşıyıcı ilkedir.[329] Buradan hareketle denilebilir ki Kur'ân'ın kaynağı Allah, muhatabı insan, temeli haktır.

[325] Bk. Fussilet 41/42.

[326] Bk. eş-Şûrâ 42/24.

[327] Bk. Muhammed Sûresi 47/36.

[328] Bk. el-İsrâ 17/81.

[329] Yûnus Sûresi 10/24; en-Nahl Sûresi 16/10; el-Hacc Sûresi 22/05; Ankebût Sûresi 29/43-44; Fussilet Sûresi 41/53; Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, (Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 1420), 25:82- 83; İbn Sînâ, *Metafizik,* (İstanbul: Litera Yay., 2005), 2/161, 188; İbn Sînâ, *Metafizik,* (İstanbul: Litera Yay., 2004), 1/16; Rehber, *God of Justice/ A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ān,* 32.

1.3. Hak Kelimesinin Istılah Anlamları

Hak kelimesinin Kur'ân'daki anlam biçimleri verildikten sonra bile en önemli problem hak kavramının asıl anlamının ne olduğu meselesidir. Râgıb İsfehânî, hak kelimesinin asıl mânasının *mutâbakât* olduğunu belirtmiştir. İsfahânî bu yaklaşımı ile bir şeyin yer, zaman ve olgu bakımından varlıkla ilişkilendirilmesi yerine, hakikat kabul edilen söze özellikle Kur'ân'a mutabakatını esas almıştır. Örneğin *bi'l-hak* ifadesini gereğince konuşma ve iş yapma anlamında te'vil etmiştir. Bu görüşünü de kapı kanadının hareket etmesini sağlayacak şekilde kapı eşiğine mutabık olması ile örneklendirmiştir.[330] Daha sonra mutâbakât kelimesinin farklı dilbilimsel izahları geliştirilmiştir. Bu açıklamalardan biri de kemiğin oturduğu yer olan *hukk* kelimesi yolu ile belirtilmiştir. Buna göre uygunluk olmadığı durumda kemiklerin mafsallara yerleşmeyeceği, bu nedenle kemiğin asli görevini icra etmeyeceği ifade edilmiştir. İşlevini yerine getirmesi için hakkı olan yere yerleşmesi sağlanmalıdır.[331] Zira varlık veya vakıa, mevcûdiyeti kendisine bağlı olan bilgiden önce gelir.

Hak kelimesinin *hikmet* anlamı özellikle Mâtüridî ekolde benimsenmiştir.[332] Bu nedenle mutabakat anlamı daha çok ön plana çıkmıştır. Öte yandan mutâbakât anlamı Kur'ân'ın bilgi sistemi açısından doğru bir yerleştirmedir. Çünkü hak kelimesinin var olduğu şekliyle önceden var ve va'd olunanın daha sonra bilinmesi veya tahakkuk etmesi anlamının, beklenti ile olgu arasındaki uygunluğu delâlet ettiği bir anlam boyutu bulunmaktadır. Buradan hareketle hak kelimesinin, insanların dünya görüşlerini, inanç biçimlerini, bilişsel eğilimlerinin doğruluğunu belirleyen ilke olduğu belirtilmiştir.[333] Fakat bu durum hak kavramının aslının mutâbakât olduğu iddiasını haklı çıkarmaz. Zira HKK kök harflerine bağlı *hakkaka* fiilinin gerçekleşme anlamına geldiği ve diğer iştikakların da bu iddiayı desteklediği bilinmektedir. Şu hâlde hak kavramının aslının mutâbakât olduğu iddiası esasında felsefî-epistemolojik bir yorumlamanın sonucudur.

---

330 Isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân,* 246; Mustafa Öztürk, *"Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme* (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 177-178.

331 Mustafa İslâmoğlu, *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 2, 308-9.

332 Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 4/226.

333 Isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 246-247; Mustafa Aydın, *Kur'âni Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, y.y.), 105.

Başta da belirtildiği üzere dilin kuruluş doğası asıl anlamın ontolojik-etik olmasını gerektirmektedir.

Arapça kelimelerde asıl olanın ortaya çıkarılması konusunda Muhammed Âbid Cabirî bir yöntem sunmaktadır. Câbirî'ye göre Arap aklı, ahlâktan bilgiye gittiği için, İslâm dînî de ahlâktan bilgiye doğru inşa edilen bir epistemolojik sisteme sahip olmuştur. Buna mukabil Batı aklı, fenomenolojik görüngü üzerinden, genel olarak bilgiden ahlâka ve dine gitmektedir. Bu durumun kavramların etimolojik anlamlarına inilirken göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Örneğin marifet kelimesi, günümüzde Batı düşünce geleneğinde ifadesini bulan tabiat olaylarının nedensel ilişkisinin keşfedilmesi anlamında *science* ve *knowledge* kelimeleri gibi değildir. Aksine, Müslüman gelenekte, akıl ve ma'rife kavramları fert ve toplum düzleminde hûsun-kûbuh, hayır-şer gibi ahlâkî kavramları temyiz etmek için kullanılmıştır. *Akl, hecâ, fuâd, kalp* gibi bilgi hattının kavramları da öncelikle ahlâkla ilişkilidir. Bu anlamda sahih, sıdk-kizb, hakk-bâtıl, hedâ-dalâl gibi ikizine bağlı kavramlar da öncelikle ahlâkî-metafizik bir temele bağlı olarak tasavvur edilmelidir.[334]

Dilde ontolojik anlamın esas olması, hak kavramının anlamının mutâbakât yerine varlık olmasını gerektirmektedir. Kaldı ki aslı mutâbakât olan bir kavramın Allah'ın bir adı olması mümkün değildir. 'Allah, Mevlahumu'l-Hakk'tır'[335] ifadesinde geçtiği üzere hak kelimesini mutâbakât olarak almamız durumunda gerçeklik anlamını değil de inanılagelen herhangi bir varlığa delâleti ciheti ile olur ki bu durum Allah'ın el-Hak olması ile çelişen bir durumdur. Öte yandan mutâbakât iki şey arasındaki aynılık ve benzerlik ilişkisini yordayan bir ilkedir. Tanrı'nın ontolojik seviyede herhangi bir varlığa mutabık olması mümkün olmayacağına göre bu anlamı ile hak kavramının Tanrı'ya atfedilmesi uygun düşmemektedir. Öte yandan hak kavramı her şeyden önce varlık ve oluşu, başka bir deyişle varlık olmak bakımından mutâbakât kavramını da kuşattığı için mutâbakât kavramına indirgenemez. Fakat hak kavramının tasavvurat ve tasdîkât konusunda mutâbakât anlamını içermesinde bir engel bulunmamaktadır. Bu itibarla Tanrı'nın varlığı

[334] Muhammed Âbid Cabirî, *Tekvînü'l Akli'l-Arabî* (Beyrut, 1991), 30 -33.

[335] Yunus Sûresi, 10/30.

ile ilgili haberlerin kaynağına nisbeti ciheti ile mutâbakât ilkesi şeklinde kullanılması mümkündür.

Günümüzde hak kavramının hem gerçek, hem doğru, hem de bir şeyi hak etme gibi birçok anlama gelmesi 'hakk'ın asıl anlamının ontolojik olduğunu göstermektedir.[336] Hak kavramı şâhid ve gaib âlemi bütünüyle kuşatması bakımından bütün var olanlara delâlet etmektedir.[337] Bu bağlamda metafiziksel olarak nihai hakikate delâlet etmesi bakımından *Tanrı'ya*; Takdir edilen şeylerin daha sonra tahakkuk etmiş olması anlamında *mevcûdâta*; Hakikate mutabık doğru bilgiyi ifade etmesi anlamında *sıdk* kavramına; Eylemin ahlaki-metafizik anlamdaki ilkelere mutabık olması anlamında *hikmet* ve *adalet* anlamlarına gelmektedir.[338] Bu anlam ilişkisi içinde hak kelimesinin etimolojik düzlemini ortaya çıkarmak için dört alandaki tezahürlerini ortaklaştıran bir mânânın seçilmesi gerekmektedir. Bu durumda en kuşatıcı asıl anlam *Lisânu'l-Arab*'ta işaret edilen *batılın zıddı* şeklindeki varlık anlamıdır.[339] Zira kendinden sıhhat bulunmayan, sahih olmayan şey anlamındaki batılın zıddı, haktır demek varlık anlamına delâlet eder.[340] Hak gerçekliğin özellikle nesnel boyutunu yansıtmaktadır.[341] Hak kelimesinin gerçek ya da varlık anlamının önplana çıkması İslam felsefesi noktasında önemli karşılıklar üretmiştir. Hallac-ı Mansur'un *'Ene'l-Hak'* ile *'Ben Gerçeğim'* demek istemesi hak kelimesinin aslının varlık olduğuna işaret eden en erken kullanımlardan biridir.[342] Daha sonra metafiziksel sistemlerini hak kavramı üzerine binâ eden Kindî, İbn Arabî ve Sadrü'ş-Şeriâ gibi islam düşünürleri *Hakku'l-Evvel, Hakku'l-İlahi, el-Hakku'l-Mutlak* gibi terkibler

---

[336] Stephan N. Lambden, *Bahâ'allah, The Lawh'î Haqq- İntroduction and İslamic Background* (California: University Of California, 2015), 2.

[337] Tehânevi, *Mevsuâtu Keşşâf el-İstilâhâtil Fûnun ve'l-Ûlum*, 82.

[338] Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 4/226.

[339] İbn Mânzûr, *Lisânu'l-Arâb*. 10/50-55.

[340] Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzi, *Nuzhetu'l-a'yun en-nevâzir fi ilmi'l-vûcuhi ve'n-nezâir*, thk. M. Abdulkerim Kazım (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 169

[341] Toshihiko İzutsu, *Kuran'da Dinî ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (Pınar yayınları, 1991), 130.

[342] Louis Massignon, *Alamu Hallac*, thk. Hüseyin Mustafa Hallac (Beyrut, 2004), 271, 335, 512; Süleyman Uludağ, "Hallacı Mansur", *DİA*, ts. 15/381.

içinde hak kelimesinin varlık anlamını esas almış,[343] hak kelimesini 'kendisinde hiçbir ihtilaf olmayan salt varlık' şeklinde işlemişlerdir.[344]

Sonuç olarak hak kelimesinin anlamında saklı olan taşa yazılmış silinmez ebedî yasa fikri, kutsal bir levhanın takdîr edilenler için gerçeklik ölçüsü olması anlamına gelir. Buna göre ezelde nihaî gerçeklik olan Tanrı'nın takdîr ettiği ontolojik yasalar tabiat ve toplum sathında varlık olarak tahakkuk etmektedir. Burada mevcûdât yatay bir zaman ve mekân tasavvuru içinde gerçekleşmektedir. Türkçe'deki girçek kelimesinde olduğu gibi ezelde kertme ile söz verilen bir karar, vakti zamanı geldiğinde tahakkuk etmekte, kendi hakkına varmaktadır. Fakat Batı düşüncesinde var olan alêtheia hak ve gerçeğin farklı bir boyutunu imlemektedir. Metinde anlatıldığı üzere *alêtheia* bil kuvve olanın bilfiil hale gelmesi, varlığın vudûha erişmesini imlemektedir. Bu anlam ilişkisi içinde, hak kelimesinin etimolojik kökeninde iki anlam biçiminin belirgin olarak öne çıktığı tespit edilmiştir. Birincisi varlık olmak bakımından hak olana işaret eden anlamdır. Bu seviyede hak doğrudan varlıktır. İkincisi hak olan şeylere uygunluk anlamında mutabakattır. Fakat asıl olan varlık olduğu için hak kavramının asıl mânasının da ontolojik bir seviyede olması gerekmektedir. Bu durumda yokluğun zıddı anlamındaki *'*mevcûd*'*, hâdis varlıklar için *makdûrun* tahakkuku itibari ile; Mutlak varlık için de 'ilk hakikat' anlamı ile hak kelimesinin asıl anlamıdır. Mükemmel, aslına uygun, geçerli, sahih, belli, sabit, kâin, gerçek, gereklilik, gerçekleştirme, doğru, adalet, mülk ve kanıtlanma gibi anlamlar hak kelimesinin asıl mânasının bilgi, değer ve estetik durumlarına gerçeklik, doğruluk ve adalet ölçüsü sağlaması ile üretilmiştir.

---

[343] Yakub b. İshâk Kindî, "Risâle fi felsefeti'l-ûla", *Resâilu'l-Kindî*, ed. M. Abdulhadi Ebu Zeyd (Dâru'l-Fikr, 1950), 95; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *Maksâdü'l-esnâ fî şerhî meânî esmâillâhi'l-hüsnâ*, ed. Bessam Abdulvahab (Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Cabi, 1987),127; Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Levamiu'l-Beyyinat Şerhu Esmaillâhî ve's-Sıfat,* ed. Seyyid Muhammed Bedreddin (Mısır, 1323), 216; Davut Rehber, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ān* (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 179; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1998), 11; Mahmut Ay, *Sadruşşeria'da Varlık* (Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2006), 39.

[344] Sadeddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 28.

Hak kelimesinin farklı ıstılah anlamları kazanmasında söylem ve bağlam ilişkileri belirleyici olmuştur.[345] Zira dilin anlamı esas itibariyle kullanılışında ortaya çıkmaktadır.[346] Hak kelimesinin *hakikat, hikmet, sıdk, adalet, ilim, kader* ve *hidâyet* kavramları ile ilişkisinin ortaya çıkarılmasında Arap-Sâmî dil kültürü, Yunan felsefî kültür ile Orta Doğu teolojik kültürün eş zamanlı düşünülmesi gerekmektedir.

1.3.1. Varlık İlkesi Olarak Hak: Hakikat

Varlık ilkesi olarak hak, kendisinde hiçbir ihtilaf olmayan zâtî şeyi ifade etmesi bakımından 'ayânda mevcut olana, salt varlığa delâlet etmektedir.[347] Bu da varlık kavramının yeniden ele alınmasını gerektirmektedir. Düşünce tarihinde varlık meselesi genel olarak *ne vardır* ve *varlık nedir* soruları bağlamında ele alınmış, mevcûdun *bedihiliği, tarifi, yüklem* olma biçimi ve *kapsamı* çerçevesinde tartışılmıştır.[348] Filozoflara göre "var olan her şeyi" ifade eden "varlık kavramı" insan zihninin en geniş kapsamlı kavramıdır. Bu doğrultuda varlık, mahiyetin kendisi ile özdeş, vâcibte ve mümkünde olan şeylere eklemlenen zaid bir nitelik, her türden oluş ve tavrın kendisinde gerçekleştiği bir konu,[349] var olmak bakımından olmuş ve olabilecek bütün nesnelerin kendinden pay aldığı bir kategori olarak tarif edilmiştir.[350] Müslüman düşüncesinin varlık tasavvurunu felsefî anlamda biçimlendiren en önemli kültür havzalarından biri Yunan düşüncesidir. Bu felsefenin en önemli temsilcisi olan Aristo'da varlık birçok anlama gelir. Ancak bu anlamların hepsi tek bir kavram ve belli bir doğayla ilgilidir.[351] Hepsinde varlığın yüklem durumu geçerliliğini korur. Bunun karşısında varlık kavramının bilinemeyeceği iddiası

---

[345] Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*. *Arabic-English Lexicon*. Edinburgh: William and Norgate, 1863, 2/606-608.

[346] Frederick Ferre, Dîn *Dilinin Mantığı*, çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 81-82.

[347] İbn Sînâ, *İşarat ve Tenbihat,* thk. Süleymân Dünya, Darü'l-Meârif, 1960, Mısır, 12; İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât,* thk. Said Zayed, Süleymân Dünya vd., *el*-Hey'etü'l-Amme, Kâhire, 1960, 1/48; İbn Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*. Ed. Ebü'l-Ala Afifî, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 27-28; Sadeddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği,* çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstabul, 2014, 28.

[348] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 21.

[349] Mahmut Ay, *Sadruşşeria'da Varlık* (Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2006), 96-105, 112.

[350] Ömer Türker, "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkanı", *Nazariyyat İslâm Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi,* Cilt:2, Sayı: 3, Ekim 2015, 2.

[351] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 191.

içinde varlığı *oluş* kavramı ile ifade etme durumu fenomenolojik bir izah tarzı geliştirmiştir.[352] Buna göre apaçık ancak tanımlanamaz olan varlık herhangi bir nesneye özgüllüğü bildirmemekte, var olan her şeye nisbet edilmektedir.[353] Burada varoluşu bir yüklem gören düşüncelere karşı çıkılmıştır. Çünkü bir şeye yüklem değeri verildiğinde onun var olduğu da örtük olarak bildirilmiş olmaktadır.[354] Varlık düşüncesindeki bu bölünme onun farklı dillerde isimlerin delâlet ettiği asli unsuru örtmemiştir. Varlık, var olmak anlamı ile Yunanca *on,* latince *esse,* İngilizce *being* kelimeleri ile ifade edilmiştir. Türkçe'de ise tahakkuk etmek anlamında var olmak, hak anlamında ise *varlık* kelimesi kullanılmaktadır.[355] Bu kelimeler, ontolojik bir kavrama dönüşmeden önce de doğrudan fiziksel oluşu bildiren kelimelerdi.

Varlık, sabit ve kâin şey olduğu, zorunlu olarak bilindiği, bu anlamda ilave delile ihtiyaç bulunmadığı için,[356] kendi olmaklığı bakımından haktır.[357] Ayrıca varlık, anlamı nefiste ilksel olarak şekillenen tümel bir kavram olduğu için onu tanımlamak, kendisinden kapalı şeylerle anlamının daraltılması şeklinde olacağı için varlık kavramının tarifi yapılamaz denmiştir.[358] Varlık idesinin bu genişlikte düşüncenin temelini oluşturması, varlık idrâkinin insanda fıtrî oluşuna gerekçe yapılmıştır. Fıtrî olduğu için de bedihi bir tasavvur şeklinde konumlandırılmıştır.[359] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvi'ye (öl. 321/933) göre apaçık şeylerin tanımlanmasına ihtiyaç yoktur.[360] Çünkü varlık her hükümden önce doğrudan kavranmaktadır. Bununla birlikte varlığı olumlamak, ilave bir delile ihtiyaç bulunmaksızın bilinmesi ile aynı anlama gelmez. Çünkü olumlamak varlığın

---

352 Mahmut Ay, *Sadruşşeria'da Varlık*, 93.

353 Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 42.

354 Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yay, 1998, 21.

355 Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yay, 2011), 13.

356 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 114.

357 İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/11.

358 İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/27; Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf,* TYEKB Yayınları, 1/488; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/41.

359 Şaban Ali Düzgün, *Nesefî'de Allah -Âlem İlişkisi,* (Ankara, 1998), 44; "Varlık", *Sistematik Kelâm,* ed. Ahmet Akbulut, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011), 103.

360 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhü'l-Akidetu't-Tahâvi*, 167 **وَهَذِهِ الْأَشْيَاءُ الْوَاضِحَةُ لَا تَحْتَاجُ إِلَى تَحْدِيدٍ**

kendisi değildir.[361] Varlık idrâk edilmesi itibari ile bedihi ancak kendi mahiyetine ve müessirine delâleti itibari ile kesbidir.[362]

Varlık kavramı, var olmayanın var olduğunu söylemek bakımından var olmayanın bilgisini de kuşatmaktadır.[363] Bulunuşla var olan epistemolojik bu koşutluğun içinde yokluk, ontolojik karşıtlığında, varlığa nazaran mevcûdiyet kazanabilmektedir. Örneğin beyaz ve siyah renkleri birbirini olumsuzlamaksızın her biri bir başına var olabilmektedir. Ancak yokluk ile varlık bu duruma benzememektedir. Karanlık ile aydınlığın ilişkisinde olduğu gibi aydınlık, karşıtı konumundaki karanlığa referansta bulunulmadan tanımlanamamaktadır. Anlaşılmaktadır ki tahakkukları birbirini nefyeden bu şekildeki varlıkların zıtlıkları ontolojiktir. Bu seviyede yokluk varlığa nazaran bildiğimiz şeydir ve bu nedenle yok var olmayandır. Zira yokluk, varlığa referansta bulunulmadan tanımlanamamaktadır.[364] Varlık ile yokluk karşıtlığında yokluk, sadece varlığın olmaması durumunu belirtmektedir.[365] Yokluk bizatihi *hiçbir şey'*dir. Böylece yokluk bir yanda entelektüel bir kavram olurken diğer yanda kozmik bir eğilim olarak küllî imkânsızlığı ifade etmektedir. [366]

İbn Sînâ'ya (öl. 428/1037) göre varlık olmak bakımından varlık her şeyde ortak olan bir kategoridir.[367] Dolayısıyla şeye mevcûd demek ayrıca onun kendisi olduğunu söylemek demektir.[368] Varlık dış gerçeklik olmaksızın sahip olduğu potansiyel özü itibariyle mahiyet; mahiyetin dış dünyada gerçeklik bulması itibariyle hakikat ve

---

[361] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thkk Ahmed b. el Huseyn, Kâhire, 1996, 114;

[362] Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, YEKB Yayınları, 1/484.

[363] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 191.

[364] Ömer Türker, *Varlık Nedir?,* Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, 37;

[365] Madum şey olmayandır, tanımlanamamaktadır. Malum olmakla birlikte kendisinde vücud sıfatı bulunmayan, hariçte ve zihinde varlığı olmayandır. Bazıları da varlık yerini alan cisim şeklinde tanımlamıştır. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/74; el-*Muhît bi't-teklîf*, 356; Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, 100; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd*, 1/80; Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Sistematik Kelâm,* 103.

[366] Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul, 1998, 169.

[367] İbn Sînâ, *Metafizik,* 1/11

[368] Fârâbî, *Kitâbü'l-Huruf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, 134.

hakikatin tikelde gerçeklik bulması itibariyle şahsiyet seviyelerinde var olur.[369] Aristocu bu analiz etkisi ile İbn Rüşd (öl. 520/1126) de varlığı mahiyetten önce görmüştür.[370] Burada asıl üstünde durulması gereken mesele harici ve zihni varlık tasavvurudur. Dıştaki varlık, zihni varlığa mukabil bir anlam taşısa da esasında bir varlığın tekil seviyede dış dünyada tahakkuk etmesini ifade eden bir kavramsallaştırmadır. Nesnenin her neyse hariçte o olarak sübut bulmasıdır. "Zeyd dışta vardır" önermesinde dış; Zeyd'in kendisidir, varlığı değildir. Bu anlamda varlık yüklemi hariçte hüviyetle eşitlenir. Yani bir şeye vardır demek onun hüviyet sahibi olduğunu söylemek demektir.[371]

İbn Sina'ya göre "O nedir?" sorusu zatı, mahiyeti veya ismi talep eder. Şey eğer mürekebb ise cins ve faslı ile tanımlanmaktadır. Tanım teorisinin mantığından dolayı mahiyetin yokluğu, düşünülebilen varlık alanı için geçerli olduğu iddia edilmiştir.[372] Bu anlamda şeyi meydana getiren unsurlar diğer varlıklarla "mutlak ortaklıklar" ile şeyi yapan "mutlak hususiyet"lerdir. Örneğin insan düşünen canlıdır önermesinde düşünen insanın mutlak hususiyetini, canlı ise diğer varlıklarla ortak niteliğini belirlemektedir. Bazı özellikler de ikisinin eş zamanlı düşünülmesini gerektirmektedir. Örneğin Ebra, Ali ve Yûsuf hem benzer nitelikleri ile ortaklaşmakta hem de kendilerine özgü nitelikleri ile birbirinden ayrılmaktadırlar.[373] İbn Sînâ bu durumu şu şekilde izah etmektedir: "Birlik, birlik olması bakımından, herhangi bir şey olmaya muhtaç değildir. Ama her şey kendi olması için belirli bir "bir" olmak durumundadır.[374] Bir zorunlu olarak çoğalmayandır."[375]

---

[369] İbn Sînâ'ya göre, mahiyeti olan her şeyin dış dünyada varlık kazanması veya zihinlerde kavranması, ancak parçalarının kendisi ile birlikte bulunmasıyla gerçekleşir. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 7; *Metafizik*, 1/45.

[370] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt: Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 211.

[371] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 44-45.

[372] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 50.

[373] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 10.

[374] İbn Sînâ, *Metafizik*,1/85.

[375] İbn Sînâ, *Metafizik*,1/92.

Hak, şeyin kendisidir. Burada İslâm akaidini aklî ilkelerle temellendiren Mu‘tezilenin, şeyi, hakikati malum olan şeklindeki tanımlaması[376] şey kavramının mevcûd, hak, hakikat ve müsbet kavramları ile aynı anlama geldiğini göstermektedir.[377] Eş‘arîler de şeyi’yyet ile zat, enniyet,[378] ayn, vücûd ve sübut arasında bir fark görmemişlerdir.[379] Eş‘arîlere göre her şey olan mevcuttur; Her mevcut olan da şeydir. Bu anlamda şeyin hakikati mevcut olmasıdır.[380] Sabit ve mevcûd ise isbatın en genel ifadesi olarak kabul edilmiştir.[381] hak burada şüphecinin şüphesinin dayandığı çürütülme ihtimalinin ortadan kalkması, sonlanmış, mutabık inanç anlamındaki sabit kelimesi ile ifade edilmektedir.[382] Sabitleşmek, nefiste kesinlik oluşturacak şekilde işin tahakkuk etmesi anlamına gelir.[383] Bu yönüyle hak; şeyin sağlamlığına ve sıhhatine delâlet eden ilkedir.[384] Varlığın zihindeki haline ise “şey’u zihni” denir.[385] Ancak akla ait olgular varlık olarak hak kabul edilse de burada ve şimdi mânasında tahakkuk etmediği sürece hakikat addedilemezler. Örneğin zihinde ateşin yakıcılığının idrâk edilmesi vücûdu zihni olarak hak olmasına rağmen şeyin kendisi anlamına gelmemektedir. Zira varlığın tahakkuku zihni itibarlara veya varsayımlara bağlı değildir.[386]

---

376 Eş‘arî, *Makâlât,* 522.

377 İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-ehvâ ve’l-milel ve’n-nihâl*, (Beyrut: Darü’l-Marife, 1975), 2/118; Cürcânî, *Ta‘rifat,* (Mısır: Matbaatü’l-Hayriyye, 1306), 170; Ebû Ya’la İbn Ferrâ el- *Mutemed fi usûli’d-dîn*, 289.

378 İbn Hazm, *Fasl,* 2/174.

379 Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm,* 151.

380 Abdulmelik b. Abdullah Cüveynî, *Şâmîl fi usûli’d-dîn,* çev. R.M Frank (Tahran: Müessesti’l-Mutalaa, 1360), 1/34.

381 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 151; İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* 252.

382 Teftazânî, *Şerhu akâidi’n-Nesefî,* thk. Yûsuf Ziya (İstanbul, 1326), 1/39.

383 Muhammed Bessâm Rüşdü Zeyn, *Mu‘cemü’l-müfehres li meâni’l-Kur’âni’l-Âzim,* thk. Muhammed Adnan Salim (Dimeşk: Darü’l-fikri’l-meâsır, 1995), 1/531.

384 Ahmed b. Farîs, *Mu‘cemu mekâyisü’l-luğa*, çev. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1979), 2/15.

385 Teftazânî, *Şerhu akâidi’n-Nesefî,* thk. Yûsuf Ziya (İstanbul, 1326) 1/33.

386 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İlcamü’l-avâm an ilmi’l-Kelâm*, çev. Semih Duğaym, (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1993), 327.

Varlık dışta oluşu zorunlu olan mıdır yoksa oluşu tanıtan bir sıfat mıdır?[387] Varlıklardan zihindeki imajlarına göre mahiyet; dış dünyadaki bulunuşlarına göre de hakikat diye bahsedilir. Mahiyet dış âlemde fertleri bulunsun bulunmasın her küllî mefhuma, hakikat ise dış âlemde fertleri bulunan mefhuma denilir. Hakikat daha özel, mahiyet daha geneldir. Çünkü mahiyet yapısal olarak varlığın en ideal özüne mutabık olan epistemolojik ilkedir. İnsan için "hakikat-i insan" denilse de Anka kuşu için denilemez. Çünkü Anka kuşunun hariçte gerçekliği bulunmamaktadır. İnsanın başka insanlardan uzunluk, kısalık siyahlık gibi arazları ile düşünüldüğünde insanın hüviyeti olur. Özetle zihinde canlandırılan varlıklar neden ibaret olduklarının sorulması açısından mahiyet; gerçek âlemde bulunmaları açısından hakikat; başkalarından ayrılmaları açısından hüviyet; özelliklerinin kendisine tahsis edilmesi açısından zat; lafzında istinbat edilmesi ciheti ile medlul adını alır.[388]

1.3.1.1. Varlığın Metafiziksel Boyutları ve Hak

Hak, mevcut olan, var ve vâki olan, meydana gelen, inkârı mümkün olmayan kesinlikte, varlığı şüpheden uzak olan şeyleri nitelemektedir.[389] Bir şey için haktır denildiğinde onun sabit ve mevcut olduğu kastedilir. Bu sabitliği ifade etmek için de "hakka'l-şey" veya "hakka'l-emr" ifadeleri kullanılır. Bu mânada hak sabit olmak anlamına gelen "mahallinde müstakar" şeylerdir.[390] Hakikat ise, hak bir şeyin kendi mevkiinde vaki, sabit, kâin ve mevcut olması anlamındaki epistemeolojik kesinliktir.[391] Hakikat; *şeyin gerçekliği*, *şeyin kendisi ile varlık bulduğu şey* olarak *insan için konuşan canlı,*[392] *sosyal canlı,*[393] emeğin varlığı, id'in varlığı[394] *"ben"* diye işaret edilen,[395] beş duyu

---

387 Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 40.

388 Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İsam Yay., İstanbul, 2010, 109.

389 İsfehânî, *Müfredât*, Beyrut, 1412, 246-247; Bekir Topaloğlu, "Hak", *DİA*, XV, 152.

390 Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât,* 89.

391 Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir,* 185; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012, 114.

392 Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedât,* Ankara, 1998, 29. "*ma bihi el-şeyu huve hüve"*

393 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/214-215.

394 Leslie Stevenson, *Yedi İnsan Doğası Kuramı*, çev. Necla Arat vd., İstanbul 2005, 71-95.

395 "Gerçeklik, psikoloji ilminin bir terimi olarak gerçek; sağlıklı ve normal anlamında kullanılmaktadır. Kendilik olgusunun bir niteliği olarak gerçek kavramı, interpsişik anlamda dengeyi sağlayan kendilik ve

ile kavranıp ruh ile desteklenen şeyin, bulunuşunda kendisi olduğu anlama gelmektedir.[396] Dolayısıyla var olan şey hakikat; hakikat olan şey de var olduğu için en genel anlamıyla hak, hakikat seviyesinde varlık kategorisi ile aynı anlama gelir. Bir şey aynı anda hem var olup hem de yok olamayacağına göre, ayrıca bir şeyin aynı bakımdan hem varlık hem de gerçek dışı olduğu söylenemeyeceğine göre hakikat ve varlık özdeştir.[397] Buna göre şey kapsamına giren soyut ve somut varlıklar, pratik ve teorik bilgiler, iyi ve kötü eylemler var olmak bakımından haktır. Bu haliyle var olmaları onları hak yapar. Onların diğer mahiyetleri itibari ile varlık kategorisi içinde özelleşmesi, şahsiyeti beyân etmesi ise hüviyet olur.[398] Fakat Allah için böyle bir değerlendirme doğru görülmemiştir. Çünkü mahiyet ve varlık ayrımının sadece mümkin varlıklar için geçerli olduğu düşünülmüştür.[399] İslâm inancında hak ve hakikat arasındaki kavramsal sınır da burada başlamaktadır.

İslâm inancına göre var olan şeyler görünen ve görünmeyen olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Görünen şeylerin burada ve şimdi mânasında hak olmaları, onların kalpte şüpheden uzak bir şekilde somut ve nesnel bulunuşları ile tecrübe edilmeleri *hakikat* kelimesi ile belirtilmektedir.[400] Bu bağlamda şâhid âlem olarak ifade edilen dünya ve içindekiler maddî bulunuşları ile haktır. Öte yandan bütün varlık alanı insanın duyusal idrâk sınırlarına indirgenememektedir. Bu açıdan doğruluğu aklî yoldan idrâk edilebilen İslâm'ın metafiziksel kabulleri de hak kabul edilmiştir. Örneğin nihaî hakikat, ilke sebep

---

duygulanımları ile birlikte *nesne ilişkilerinin toplamı* olarak kullanılmaktadır. Buna göre hakiki kendilik, spontane davranış ve kişisel fikrin kaynağı olan teorik pozisyonu ifade etmektedir. Spontane davranış ise hakiki kendiliğin hareket halindeki şekli olmaktadır. Burada ego kendiliğin devamı için zorunludur. Egoda durma olursa kendilikte de durma olur. Kendilik bağımsız olmasına rağmen egonun bir kolu olarak görülür. Aynı şekilde ego da kendiliğin bir kolu olarak görülür. Kendilik her sabit hareketi sağlayacak esnekliktedir." James F. Masterson, *Gerçek Kendilik,* çev. Pınar Üzeltüzenci, Litera Yay., İsanbul, 2017, 43-46.

396 Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan,* Emin Yayınları, Bursa, 2011, 101.

397 Martin Thurner, " Hakikat", *İslâmiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013, Ankara, Cilt: 1 281.

398 Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât,* 89.

399 Ömer Türker, *Varlık Nedir*?, 48, 50-53.

400 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/50-55.

ve yaratıcı olması itibariyle Allah, *Hakikü'l-Hak* şeklinde belirtilmiştir.[401] hak olan hikmet sahibi Allah'ın fiilleri hak olduğu için vahiy yolu ile bildirdiği haberler de hak olmaktadır.[402] Bu hakikati ifade eden aklî ve naklî kaynaklar ile gayb haberlerine yer veren ve *kavlü'l- hak* şeklinde ifade edilen Kur'ân da hak olmaktadır.[403] Aynı şekilde Kur'ân'da bildirilen ölüm, diriliş, mizân, va'd, vaîd, cennet ve cehennem gibi ahiret konuları ile bunlara yönelik benimsenmiş inançlar da hak kategorisine alınmıştır.[404]

İslâm inancında hak, hem gerçeklik hem de doğruluk anlamlarını içerdiğinden salt önermesel doğruluk ile somut hakikatten daha geniş bir anlama sahiptir.[405] Zira hak kavramı, Müslüman düşüncesinde idrâk edilen en genel tasavvur içinde, var olan ve var olacak, görünen ve görünmeyen bütün varlık alanını kuşattığı için somut seviyedeki hakikat veya onun Türkçe'deki muadili olan gerçeklik kelimesine indirgenememektedir. Hakikat ise sadece somut ve maddî bir anlama delâlet ettiği için Kur'ân'ın varlık hiyerarşisini kuşatmamaktadır. Îmân ameliyesi içinde her hak olan burada ve şimdi mânasında henüz tahakkuk etmediği için gerçeklik anlamındaki hakikatle eşitlenememektedir. Ancak inkâr da edilememektedir. Örneğin mevcut dünya hayatının bir devamı olan ahiretin kendisinden haber verilmesi bakımından hak olmasına rağmen burada ve şimdi mânasında ahiret tahakkuk etmiş değildir.[406] Aynı şekilde Allah'ın varlığı hak olmasına rağmen insanın algılayabileceği şekilde somut değildir. Bu nedenle metafiziksel anlam derinliği olan hak maddî anlamdaki hakikati kuşatmaktadır.

Hak, varlık ile bilginin bir arada olduğu bir idrâk biçimidir. Bu durumun en somut örneği Aristo'da görülmektedir. Aristo, Parmenides geleneğine uygun olarak ontoloji ile metafiziği iç içe ele almıştır. Fakat Pozitivizmle başlayan süreçte özellikle matematikçiler

---

401 "Bir şey ne kadar gerçek ise onda var olabilme gücü o kadar çoktur." Spinoza, *Etika*, 42.

402 Yûnus 10/30, 32.

403 Cürcânî, *Ta'rifât,* 166.

404 Muhammed Ragıb İsfehânî, *Müfredât*, (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412), 246; İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât,* Kâhire, 1960, 1/48; Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Nesefî, *Metnu akâidi'n-Nesefî*, Mektebetu Hanefiyye, İstanbul,1-6; Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât,* 166.

405 Mehmet Sait Reçber, "Hakikat," in *İslâmiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), Cilt: 1., 280.

406 Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 19.

kendi sorunlarına çözüm bulmak amacı sembolik mantığı, salt bir simgeler sistemi haline getirmeye çalışmışlardır. Böylece mantıkçı pozitivistler dilin mantığını varlığın fenomenolojk alanı ile sınırlandırarak insanlığın varlık algısında radikal değişimler meydana getirmişlerdir. Varlık yasaları ile düşüncenin yasalarını birbirinden ayırıp varlığa yöneldiklerinde kaçınılmaz bir şekilde tecrübe edilmeyen varlık alanına, bu sistemin dışında ve inkâr anlamında "no things" demişlerdir. Söz konusu varlıklara işaret eden kavramları da anlamsız mânasında "meningless" kabul etmişlerdir. Onlar anlamlı olmayı esas alarak ifadeleri bilişsel ve bilişsel olmayan şeklinde ayırırken metafiziksel alanı non-kognitif alanda bırakmışlardır. Bilişsel beyanları ise bu bağlamda ikiye ayırmışlardır. Analitik beyanı, "üçgen üç kenarlıdır" örneğinde olduğu gibi analiz edilebilir olan yani bir ifadenin gerçekliği kendisini ait olduğu vakıa üzerinden test edilebilen beyanlar şeklinde tarif etmişlerdir. Bu tür beyanlar genel ve soyut düşüncelerden ziyade kaynağında test edilebilir olan ve doğrudan kelimelerin bağlı olduğu literal anlamlara inebilen beyanlar olduğu bilinmektedir. İkincisi ise sentetik beyanlardır. Daha çok tarifler bilgisine dayanan bu beyân biçimi akıl yürütme vasıtaları ile doğrulanabilmektedir. Mesela "hava bulutludur" sözünü duyan birisi dışarıya bakarak bu beyanın gerçek olup olmadığını test edebilmektedir. Bunun dışında kalan önermelerin ise *anlamsız* olduğu için doğru veya yanlış değerlendirmesine tabi olmayacağı belirtilmektedir.[407]

Mantıkçı pozitivistler, sadece dış gerçekliğe delâlet edebilen beyanları anlamlı kabul etmişlerdir. Onlara göre beyanların gözlem ve deneyle doğrulanabilir olması gerekir. Dış gerçekliği de insan tecrübesinin nüfuz edebildiği alanla sınırlandırmışlardır. Bu dönemde Alfred Jules Ayer gibi Viyana Çevresi filozofları olguculuk refleksleri içinde bilgiyi salt "doğrulama ilkesi"[408] üzerinden test eden bir yönteme yönelmişlerdir. Örneğin

---

[407] Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, 45-51

[408] Alfred Jules Ayer, Hume'un "bütün kuğular beyaz"dır önermesinden elde edilmiş bir genelleme içinde, "Doğrulama Teorisini" ileri sürdü. Analitik ya da tecrübe yolu ile ispat edilmeyen bir önermenin elenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Hatta birinci döneminde bir ateist olan Anthony Flew'e göre dinî önermeler herhangi bir yanlışlama kriterine sahip önermeler olmadığı için doğru/yanlışa konu edilemezler. Dolayısıyla bu önermeler anlamsızdır. Bu iddialara karşılık Karl Popper entelektüel alçakgönüllülük dediği bir tavırdan hareket ederek yanlışlanabilirlik ilkesini ileri sürmüştür. Buna göre

Ayer'de anlamlı bilginin kaynağı dış gerçekliktir. Dış gerçeklik ise insanın deney ve gözlemle tecrübe edebildiği varlık sahasıdır. Bu nedenle tecrübe edilmeyen bir şeyden bahsetmek anlamsızdır.[409] Varlığın aleyhine olan bu genelleştirme temelde insan zihninin tekil tecrübelerden oluşturduğu kategorilere dayanmaktadır. Mesela havaya atılan birinci taş düştü, havaya atılan ikinci taş düştü, havaya atılan üçüncü taş düştü tecrübesi havaya atılan "n" sayısı kadar taşın düşmesi olarak genelleştirilerek düşmeyen taşlar inkâr edilmektedir. Kabaca tümevarımın genelleştirilmesine dayanmaktadır.[410] Oysa, yine pozitivist anlama geleneği içinde uyguladığı üzere, bu genellemeye varmak için havaya atılan bütün taşların tecrübe edilmiş olması gerekmez miydi? Elbette insanı genel bir yargıya ulaştıran şey mantıksal illiyettir. Sağduyuya uygun olarak mantıksal illiyet peş peşe iki olayın birçok kez tecrübe edilmesi neticesinde "b" hadisesinin kendisine takaddüm eden "a" hadisesiyle daima birlikte görünüyorsa bu takdirde artan bir olasılıkla "a" nın "b" nin aranan illeti olduğuna istidlâl edebilmekten ibarettir.[411] Ancak bunu insan tecrübesine indirgemek herhangi bir genellemeye varmanın yolunu kapatmayı doğuracaktır.

Meselenin birden fazla değişkeninin olması ne yapılırsa yapılsın hakikatin bütünüyle insan tecrübesi tarafından kuşatılmasını imkânsız kılmaktadır. Zira varlığı sabit ve değişen boyutlarını akledebilen insan, onu kendi tasavvur etme yetisiyle tüketememektedir.[412] "Islanan çocuk üşüyor" veya "çocuk yağmurda üşüyor" ifadesinde çocuğun üşümesinin sadece ıslanmaya bağlanması yeterli bir doğruluk değeri üretmez.

---

a*ksine bir kanıt bulunmadıkça beyân edilen önermeler yanlışmış gibi değerlendirilemez.* Bk. Anthony Flew, "Theology and Falsificatio", *New Essays İn Philosophical Theology*, Ed. Anthony Flew vd, SCM Pres 1963; Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk veya Hakikat*, 129; Karl Poper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, YKY, 1998, 57, 66; Quentin Skinner, çağdaş Temel Kuramlar, çev. Ahmet Demirhan, İlteşim Yayınları, 3.bsm 1991, İstanbul,19; Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk; çev.* Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İst., 1998, 11-12.

409 Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, 50.

410 Brochard, Victor, *Yanlış Üzerine Deneme*, çev. H. Ragıp Atademir, İdeal Matbaa, Ankara, 1943, 116.

411 Aster, Ernst Von, *Bilgi teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1945, 144.

412 Martin Heiddeger, *Being and Time,* Trnsltd: John Macquarrie ve Edward Robinson; Blackwell Publisher, 1962, 40; Jacques Derrida, *Gramotology,* İng çev. Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Maryland, 1976, 16-17.

Fakat insan bunu nasıl bilebilir ki? Örnekten de anlaşılacağı üzere yargıların doğruluğu konusunda insanı genel bir sonuca götürecek bütün kanıtları toplamak her zaman mümkün olmaz. Öte yandan kanıt yoksunluğu da mutlak bir yanlışa delâlet etmez. Zira herhangi bir kimsenin kendisinde hiçbir hakikat payı bulunmayan bir yanlışı tahayyül etmesi imkânsızdır.[413] Metafiziksel seviyede hak kabul edilmiş inançlara gösterilmesi gereken asgari makuliyet seviyesi bu olmalıdır.[414] İslâm inancına göre bu durum ancak bir îmân eylemi ile anlaşılabilmektedir.

1.3.1.2. Hakikat ve Gerçek: Semantik Bunalım

Hak, sahip olduğu metafiziksel anlam katmanından dolayı somut maddî şeyleri ifade etmek bakımından hakikat kelimesine indirgenememektedir. Aynı nedenden dolayı hakikatin gerçek kelimesine indirgenemeyeceğine de inanılmıştır. Bu durum semantik bir bunalıma yol açmıştır. Hakikat ile gerçeklik arasında ne tür bir ilişki olduğu, hakikat ile gerçekliğin aynı anlama gelip gelmediği meselesi üzerinde dine atfedilen kutsiyetin din diline teşmil edilmesi ile mantık ilkesi olarak varlığın hakikatle eşitlenmesi gibi faktörler belirleyici olmuştur. Özellikle Arapça'nın yeterince bilinmediği ancak hakikat kelimesinin kullanıldığı toplumlarda, hakikat kavramının sureti ile sireti arasında bir kopukluk yaşanmıştır. Arapçanın din dili olması tasavvurda mistifikasyona yol açmıştır.[415] hak kavramının Kur'ân'da Allah'ın bir ismi olarak geçmesi bu kavrama ait iştikaklarının geleneksel tasavvurda kutsal ve aşkın görülmesine sebebiyet vermiştir.[416] "Hakikati Muhammediye", "İlâhî Hakikat" gibi din diline ait kavramların gerçek kelimesine indirgenmesi imkânsız görülmüştür. Bir diğer neden de mantıksal ilişkilerde kullanılan varlık ve oluş kavramlarının hakikat ve gerçeklik olarak yansıtılmasıdır. Örneğin dağın her noktasında yükseltiye bağlı olarak su farklı sıcaklıkta kaynamaktadır. Ancak dağın her noktasında cereyan eden fenomenolojik değişimde su kavramı sabittir. Bu şekilde her varlığın hakikati, zihnin tanım teorilerine imkân açacak şekilde her şeyin görünüşünün

---

413 Victor Brochard, *Yanlış Üzerine Deneme*, 103.

414 Karl Poper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, YKY, 1998, 57, 66; Quentn Skinner, çağdaş Temel Kuramlar,Çev: Ahmet Demirhan, İlteşim Yayınları, 3.bsm 1991, İstanbul,19.

415 İhsan Fazlıoğlu, "Hakikat mi Gercek mi: Hangisi Hakikidir?", *İtibar Dergisi*, Eylul 2014, 36.

416 Tâhâ 20/11.

ardındaki zâtî ve değişmez niteliği,[417] oluştaki kalıcılığı bir sonraki ana aktaran varlığın özdeşliğini ifade ettiği için hakikatin herhangi bir andaki görüngüsü olarak ifade edilen gerçeklik kavramına indirgenmesine karşı çıkılmıştır. Ayrıca hakikat kavramı varlık ile idrâk sahibi insanın ontolojik bağlamına işaret ettiği için derin bir mefhum olarak tasavvur edilmiştir.[418] Aynı gerekçelerle hakikat kavramının Batı dillerinde kullanılan "realite" kavramı ile eşitlenmesine de kuşku ile bakılmıştır. Peki hakikat ve gerçek aynı anlama mı gelir?

Ebû Hilâl Askerî (öl. 400/1009), lafızları farklı olan kelimelerin aynı anlama bağlanmasına temkinli yaklaşmıştır. Ayrıca bir dildeki kelimeler aralarındaki anlam farkları bilinmediği durumda birbirinin yerine kullanılabilse de biri diğerini kapsayan kelimeler sadece anlamı pekiştirmek amacı ile birbirine atfedilebilir.[419] Buna göre hakikat ile gerçeklik farklı lafızlar olduğu için aynı anlama bağlanamazlar. Ancak bu kural bir dildeki kelimeler arasında uygulanabilir. Arapçada "gerçeklik" diye bir sözcük bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu kural Arapça diline uygulanamaz. Fakat Arapça kökenli bir kelime olan hakikat kelimesi Türkçe'de kullanılmaktadır. Bu durumda yüz-sima, hayvan-canlı ilişkisinde olduğu gibi hakikat ve gerçek kelimelerinin aynı anlama bağlanmaları mümkündür.

Hakikat ve gerçeklik kelimesinin aynı anlamı ifade edip etmediğini anlamanın yollarından biri de bu kelimelerin birbirinin yerine kullanılmasında bir anlatım bozukluğunun görülüp görülmediğine bakmaktır. Nitekim "oldukça gerçek ve hakikî bir insanla karşılaştım" veya "sana gerçeği ve hakikati anlattım" cümlelerine bakıldığında aynı anlama gelen sözcüklerin bir arada kullanılmasından kaynaklanan bir anlatım bozukluğu bulunduğu görülmektedir. Ayrıca gündelik yaşantıda hakikat ve gerçek kelimelerinin geçtiği ifadelerde hakikat yerine gerçek kelimesinin kullanılmasında herhangi bir anlam daralması olmamaktadır. Öte yandan gerçeklik ve hakikat "bütün melekler, Cebrail ve Mikail, geldi" cümlesinde olduğu gibi kapsam ve konu bakımından birbirine atfedilebilen kelimeler de değildir. Bu örnekler hakikat ile gerçeklik

[417] Mahmut Ay, Engin Erdem, *İlahiyât Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2019, 51.

[418] Hüseyin Sabri Erdem, "Varlığın Cezbesinde Dil ve Hakikat", *Birey ve Toplum Dergisi*, 2012, 2/3, 18.

[419] Askerî , *el-Furûk fi'l-luğa*, 23

kelimelerinin aynı anlama geldiğini göstermektedir. Gerçekliğin daha sınırlı hakikatinse daha kuşatıcı olduğu fikri din dilinin etkisinden kaynaklanan bir yanılgının sonucudur.

1.3.1.3. Mevcûd, Ma‘dûm ve Sanal Gerçeklik

Hakkın zıddı, bâtıl kelimesidir. Bâtıl; sabit olmayan, ispat edilmeyen şeyler için kullanılır.[420] Bu bağlamda bâtıl kelimesinin anlamı ma‘dûm yani yokluk ve müntefi yani olumsuzlanandır. Zira var olanı nefyeder. Nitekim şeyin nefyedilip ma‘dûm olması anlamında "batala'ş-şeyu' ve 'ademun" denilir.[421] Şer‘î bir hükmü ifade etmede ise varlığı yokluğu gibi olan bütün fiiller için kullanılır. Bazen de yapılmakta olan ancak kendisini yapan fâil için olmayan bütün fiilleri nitelemektedir.[422] Ayrıca aslı itibariyle sahih olmayan, sıhhatli olmayan şeye de bâtıl denmiştir. Kendisi ile bir şey sayılamayan ve bir anlama gelmeyen, bir şey ifade etmeyen, ehliyet ve mahalliyet bakımından hiçbir şekilde anlamın olmaması durumu da bâtıl ile ifade edilmiştir.[423] Kendisi ile fiilin istihkâkı yani elde edilmesi mümkün olmayan emir, karşılıksız iş ve güzelliği şeriat tarafından iptal edilen şeyler de bâtıl kabul edilmiştir.[424] Görülüyor ki bâtıl kavramı aynı anda *hakikati*, *sıdkı*, *hikmeti* ve *adaleti* nefyeden delâleti ile hak kavramının asli anlamının kurucu bir unsurudur. Hak, bâtıl olmayandır demek, "inkârı mümkün olmayacak şekilde gerçekliği sabit olan" her şey demektir.[425]

Hak kelimesinin zıddı bâtıl olsa da[426] bâtıl kendinde bir şey olarak var değildir. Hakka nazaran varlığı idrâk edilmektedir. Bu anlamda "ma'dum"a benzemektedir. ma‘dûm da varlığın olumsuzlanması anlamında kullanılan itibari bir kavramdır. Ma'dumun tasavvuru, ancak varlık tasavvur edildikten sonra mümkün olduğu için varlık

---

[420] Ragıb İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* , thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Darü'l-Marife, n.d.), 50; Ebubekir Muhammed İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymân (Beyrut: Darü'l-Garb, 1999), 79; Teftazânî, *Şerhu akâidi'n-Nesefî*, 1/19; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 265-269.

[421] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/1, 29.

[422] Ebû Ya‘la, *Mutemed*, 281.

[423] Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat*, 19.

[424] Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât,* 89.

[425] Cürcânî, *Ta'rifât,* 120.

[426] İsfehânî, *Müfredât,* 50; Ebubekir Muhammed İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, 79; Teftazânî, *Şerhu akâidi'n-Nesefî,* 1/19; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 265-269.

olmaksızın ma‘dûm ya da yokluk tasavvur edilememektedir.[427] Yani yoksunluk anlamındaki ma’dumun hariçte bir mevcûdiyeti bulunmamaktadır. Nitekim yokluk Aristo’da varlıktan mahrum olma şeklinde yani mutlak yoksunluk olarak tanımlanmıştır.[428] Yokluğun idrâki varlık üzerinden mümkün olmaktadır. Bu anlamda ma’dumun bir biçimi olan bâtıl kelimesi de hak kelimesinin delâlet ettiği bütün ıstılahları nefyetmesine rağmen tıpkı ma‘dûm gibi tasavvur edilmesi hak olanın tasavvur edilmesine bağlıdır. Bunun dışında bâtıl kelimesi noksanlığı, varlığın iddia edilen şeye mutabık olmamasını ifade etmektedir. Örneğin Kur’ân’a göre putlar maddî bulunuşları bakımından var olmalarına rağmen ilahlık yakıştırılmaları bakımından bâtıldırlar. Çünkü putlar ilahlık niteliklerine sahip değildir.[429]

Bâtıl ile fesad arasındaki ilişki ise gerçek ile sahte arasındaki ilişki gibidir. Fakat hukukta ikisini eş anlamlı gören görüşler mevcuttur.[430] Halbuki hakikatte bâtıl, var olmayan şeyleri de kapsamaktadır. Fesat ise var olmasına rağmen bazı yönlerden kusurlu olandır. Kendinde bir şey bulunmayan şeyler bâtıl olurken var olup da sahih olmayan şeyler fasid olmaktadır. Mesela ticarette, bâtıl sahiplenilebilecek bir şey değildir. Zira çocukların ve delilerin akit ehliyetleri olmadığı için gerçekte bir şeyler alıp satsalar da ticaretleri sahih olmaz. Burada aklî yeterliliğe sahip olamadıkları için taahhütte bulundukları sözleşmeleri geçerli olamamaktadır. Zira kurucu unsurları eksik olan ticaretlerde sözleşmeler bâtıl olur.[431] Bu hali ile şeriatın güzelliğini iptal ettiği şeye de bâtıl denilmektedir.[432] Dolayısıyla bâtılın zıddı olan hak şeriata uygunluk ve ibaha anlamına da gelmektedir.[433]

---

427 Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü’l-mevâkıf,* (Kâhire: Matbaatu Haci Efendi, 1266), 191.

428 Aristo, *Metafizik,* 1022b 20-1023a.

429 el-Kasas 28/74-75; Dameğânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir,* 190; Bagâvî, *Mealimu’t-tenzîl,* 5/367-368; Gazzâlî, *Maksadü’l-esnâ* 43; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü’l-gayb,* 16/84-85.

430 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustasfâ,* thk. Muhammed Abdusselam, (Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 76.

431 İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yun,* 169.

432 Ebü’l-Beka, *Külliyât,* thk. Adnan Derviş vd., 89.

433 Neseî, *Sünen,* Hadîs No: 2125.

Yoklukla malul olmayan şeyin, hakikî ve sahih olmak bakımından zıddı ise sahtedir. Sahte, yukarıda izah edilen yokluk anlamında değildir. Varlığın özünde veya görünüşünde varlığın aslına aykırı bir şekilde sabit olduğu en az bir niteliğin olumsuzlanmasıdır. Varlık vaki olmasına rağmen aslına mutabık değildir. Putlar bulunuş bakımından vardırlar. ma'dûm değildirler. Ancak uluhiyet nitelikleri bakımından bâtıldırlar. Bu da onları sahte ilahlar yapmaktadır. Bir anlamda hakikati çarpıtmaktır. Nitekim Platon sahte kavramını adaleti, bilgiyi ve hakikati çarpıtan suç şeklinde değerlendirmiştir.[434]

Sahte ve bâtıl kelimeleri de sanallık gibi değildir. Çünkü sanal da olsa var olan her şey varlık olmak bakımından haktır. Bu nedenle sanal gerçeklik hakikate göre farklı bir gerçeklik biçimidir. Varlık olmak bakımından bulunuşu inkâr edilemez. Burada hak olma, sahtenin tenkit edilmesi için başvurulan bir ifadedir. Hakikat demek varlık olmak bakımından var olan, somut olguları işaret etmek için müracaat edilen nesnel varlık demektir. Bir şeyin burada ve şimdi mânasında varlığı yadsınmıyorsa o şey gerçek ve hakikidir. Ancak bir şey varlığı ile birlikte hikmete mutabık ise bu durumda hak kavramı kullanılır. Varlığın aslına mutabık değilse bâtıl, hikmete aykırı ise sahte kabul edilir. Öte yandan varlığın birden fazla görünüşü olabilir. Örneğin insanın birçok gerçekliği vardır. Kimlik veya pasaport numarası ile devlet içinde bir istatistik konusudur. Diğer varlıklar arasındaki düşünen canlı konumu ontolojik gerçekliğidir. Teklife konu olması bakımından da kuldur. Bütün bunlar insan özünün farklı tezahürleridir. Bir şey bâtıl olmadıkça onun içerdiği şeyler de bâtıl olmamaktadır.[435] Dolayısıyla sanal, gerçekliğin farklı bir boyutudur.

[434] Platon, "Devlet", 367b, 491a, 574d.

[435] Mecelle: Ahkam-ı Adliyye, md.52.

1.3.2. Bilgi İlkesi Olarak Hak: Sıdk

İnsanın teori kurabilme kapasitesi onun yanlışa düşme riskini beraberînde getirmiştir. Zira insan gerçek olmayan şeyleri düşünebilmekte buna karşılık bütün hakikati bilme gücüne sahip değildir. Dolayısıyla burada hak, insan aklının gerçek dışı şeylerden korunması konusunda düşünceyi denetlemektedir. Bu süreçte hak, zihni bir itibar ötesine geçmekte öznel yargıya kapalı, nesnel olan bilgilere kaynaklık etmektedir. Böylece hak, bir şeyin kendi olması bakımından *bi'n-nefs*, bir şeyin yetkin olması bakımından *mutlak* olması gibi bir şeyin varlığının zihnin haricinde bir gerçekliğe sahip olması bakımından evhamın, hayalin, rüyanın, kuruntunun zıddı anlamına gelmektedir. Bu temel üzerinde hak, boş değersiz ile öznel düşüncenin karşısında doğru ve gerçek olana delâlet eden bir bilgi ilkesi olmaktadır.[436] hak, bilgi ilkesi olarak kullanıldığında düşüncenin veya söylemin zihin dışı gerçeklikle örtüşmesi kastedilir. Örneğin *kavlun hakkun ve sevabun* ifadesi ile hak kelimesi doğruluk ve isabet etme anlamındadır.[437]

Oluş bakımından şeyler '*ayanda, zihinde, sözde* ve *yazıda* olmak üzere dört seviyede tahakkuk eder.[438] hak tahakkuk eden her bilginin ölçüsüdür. Bilgi ilkesi olarak hak, 'ayân-zihin, zihin-söz, söz-yazı arasındaki mutabakat ilişkisini denetlemesi bakımında doğruluk anlamına delâlet eder. En eski kaynaklarda bile hak kelimesinin doğruluk anlamı sıdk kavramı ile ifade edilmektedir.[439] Bu itibarla sıdk "şeyin kendisinden bilgi veren haber" anlamındadır.[440] Kur'ân'da sıdk, doğruluğu kesin olan bilgi, davranış ve düşüncenin erdemi olarak yer almaktadır.[441] Kelâm'da sıdk, sözün ve haberin bir niteliğidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sıdk ve kizb kavramlarını haber bağlamında ele

---

436 Massimo Campanini, "Haqq/Haqiqa", *The Quran: An Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman (New York: Routledge, 2006), 247.

437 Cürcânî, *Kitâbu't-tarifât*. 89.

438 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık,* thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Darü'l-Meârif, 1961, 75.

439 Hasan Hüseyin Ebû Yasin, *Şi'ru Hamdan ve Ahbaraha* (Riyad: Darü'l-Ulum, 1983), 302.

440 Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Mâkâlât*, 445. **الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به والكذب الإخبار عنه بخلاف حقيقته بعلم وقع أم بغير علم**

441 el-Bakara 02/26, 42; el-Kehf 18/56; Âl-i İmran 03/71; el-En'âm 06/ 57; el-Enbiyâ 21/24; el-Furkân 25/33; el-Bakara 02/144 vb.

almıştır. Buna göre kizb şeyin kendisine aykırı haberin niteliği iken sıdk şeyin kendisine mutabık haberdir.[442] Câhız ise sıdk kelimesini cehl ve ilim hali aranmaksızın varlığın olduğu şeye ulaştıran haber şeklinde tarif etmiştir.[443] Lisânü'l-Arap'ta kizb, vehm kelimesi ile tanımlanmıştır.[444] Ancak cehl ve ilmin tanımlanma biçimi sıdk ve kizbin tanımlama biçiminden ayrılamamaktadır. Şeyin kendisine mutabık olmayan itikad cehl iken şeyin kendisine mutabık itikada da ilim denmiştir.[445] Bu şekildeki inanca en kâmil ilim denmiştir.[446] Ebû Hilâl Askerî ise ilim ve yakîn arasındaki farkı belirtirken ilmi, nefsin kendisinde sükûn bulacağı şekilde kesin bir itikada dayandırmaktadır.[447] Tehanevi'ye göre sıdk ve kizb kelimeleri şeyi ilan eden veya onu gizleyen durumlarla ilgilidir.[448] Haber eğer mutabık değilse kizb olur. Kizb kötü olabileceği gibi olmayabilir de. Ancak iftira, kötü olan yalandır. Red anlamındaki cuhud ise haberden ziyade şeyin zahiri kısmının inkâr edilmesidir.[449]

Hak, sözün gerçekliğini ölçen bir ilke olduğunda doğruluk ve yanlışlık onun üzerinden belirlenmektedir. Bu anlamda hak, "yol gösterici ölçü" anlamında *saydak* veya *misdak* kelimesi ile belirtilmiştir.[450] Burada kendinde çelişki taşıyana yanlış ve yanlışa

---

442 Ebü'l-Hüseyin Basrî, *el-Mutemed Fi usûli'l-fikh*, ed. Muuhammed Hamidullah (Şam: Ma'hedi İlmi, 1386), 2/74-76. **الصدْق بِأَنَّهُ الْإِخْبَار على الشَّيْء على مَا هُوَ بِهِ وحددتم الْكَذِب بِأَنَّهُ الْإِخْبَار عَن الشَّيْء لَا على مَا هُوَ بِهِ**

443 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 1998), 1/210-218.

444 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 1/708, **تَوهَّمَ الأَمرَ بخلافِ مَا هُوَ بِهِ**

445 Ebü'l-Hüseyin Basrî, *el-Mutemed*, 2/420, **حد الْجَهْل بِأَنَّهُ اعْتِقَاد الشَّيْء لَا على مَا هُوَ بِهِ** Abdulmelik Cüveynî, *Telhis fi usûli'l-fikh,* Abdullah Culm, Darü'l-Beşâirü'l-İslâmiyeti, Beyrut, 2/278. **كل خبر تعلق بمخبره على مَا هُوَ بِهِ فَهُوَ صدق;** Gazzâlî, *Mustasfâ*. 350; *İhyâ-u Ulumi'd-Din* (Beyrut: Darü'l-Marifet, y.y.), 3/379.

446 Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn.* 4/204 .

447 Askerî, *Mu'cem Furukü'l- Luğğa*. 81-97. **أَن الْعلم هُوَ اعْتِقَاد الشَّيْء على مَا هُوَ بِهِ على سبل الثِّقَة وَالْيَقِين هُوَ سُكُون النَّفس وثلج الصَّدْر**

448 Muhammed b. Ali Tehânevî, *Mevsuâtü'l-keşşâf istilahâtil fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik Acem, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1/736, **الخبر هو الكلام المخبر به. وقد يقال بمعنى الإخبار أي الكشف والإعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به صرّح بذلك في المطول**

449 Askerî, *Mu'cem furukü'l- luğa*.45-46.

450 Araplar kutup yıldızını ifade etmek için *saydak* kelimesini kullanırlar. Onlara göre *saydak* en güvenilir, en dogru yolu gösteren ve şaşırtmayan bir yön bildiricidir ." Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed Zemahşerî, *Esasu belagâ*, ed. Muhammed Basîl (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 541-2.

karşıt ya da yanlışla çelişik olana doğru denilmektedir.[451] Hakka mutabıklık olduğu ölçüde doğru, mutabık olmadığı ölçüde yanlış olur. Belli bir oranda doğruluk ile belli bir oranda yanlışlık ise bilenin yetkinliği ile ilgili sınırlılıklara işaret eder. Bu durum bilgi nesnesinin kusurlu olduğuna delâlet etmez.[452] Örneğin Allah hakkındaki bilgilerimizin doğru veya yanlışlığı bilgilerimizin kusuru ile ilgilidir. Tanrı'nın var olup olmamasına yorumlanamaz. Buradan hareketle hak, mutlak bir mutabakat ilkesi olmak üzere, bilginin nesnesine mutabakatı bakımından sıdk kavramına delâlet eder. Mutabakat etmemesi durumunda da kizb kavramı ile ifade edilir. Bilginin doğruluk sıdk ile kizb arasında bir yerde konumlanır. Bilgi sıdk kutbuna yaklaştıkça sahihliği, sübutluğu artar. Ancak kizb kutbuna yaklaştıkça doğruluğu seyrelmekte, zan ve vehme dönüşmektedir.

Hak ile sıdkı birbirine bakan iki epistemolojik kutup şeklinde yerleştiren İbn Sînâ'ya göre hak vakıa ile mutabakat durumunda iken mukabilinde sıdk vardır.[453] Bu ilişkiyi daha iyi anlamak için İbn Sînâ'nın tespitlerine bakmak gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre varlıktan bilgiye doğru inmek "hak" iken bilgiden varlığa doğru gitmek ise "sıdk" tır. Başka bir ifade ile dışsal gerçekliğin düşünsel gerçekliğe kaynaklık etmesi hak; düşünsel içeriğin harici gerçekliğe mutabık olması ise sıdktır.[454] Bu durum hakikat ile doğruluk arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır. Hakikat, doğruluk anlamında olmayıp gerçeklik anlamındadır.[455] Bu durumda doğruluk hakikat olmayıp hakikate nisbetle elde edilen bir ilke olmaktadır. Sonuç olarak dilde gerçeklik, zihnin dışındaki somut varlık anlamındadır. Hakikat, bu gerçekliğin bir bakıma kavramsallaştırılması; doğruluk ise hakikat iddiasının hem gerçekliğe hem de mantık yasalarına uygunluğu ile ilgili bir ilkedir.

Doğruluk meselesinde en önemli problemlerden biri doğruluğun kişilere ve koşullara göre değişip değişmeyeceği meselesidir. Pozitivizm öncesi süreçte varlık

---

451 G.W Leibniz, *Monadoloji/Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: Biblos Yay, 2009), 17.

452 Kâdî Abdülcebbâr Ahmed b. Halîl b. Abdullah el-Hemedâni, *Muğnî fi ebvâbi tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Hudeyrî (Kâhire: Darü'l-Mısriyye, y.y.), 15/319.

453 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Mantık / Cedel* (Kâhire, 1965), 19.

454 İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât*. 1/48; Askerî, *Mu'cem furukü'l- luğa*. 48; **أَن الْحق أَعم لِأَنَّهُ وُقُوع الشَّيْء فِي موقعه الَّذِي هُوَ أولى بِهِ والصدق الْإِخْبَار عَن الشَّيْء على مَا هُوَ بِهِ وَالْحق يكون إِخْبَارًا وَغير إِخْبَار**

455 Fazlıoğlu, "Hakikat mi Gercek mi: Hangisi Hakikidir?"s.36.

yasaları ile düşünce yasaları birbirinden ayrı tutulmadığı için Platon insanın aklındaki yokluk hissinin karşılığının bilgisizlik olduğunu belirtmiştir. Bu durum doğrulukla ilgisi zayıf olan bir şeyin varlıkla da ilgisi zayıf olacağına işaret etmekte, dolayısıyla insanların beyanlarının doğruluk seviyelerinin değişebileceğini göstermektedir.[456] Bu kaygı İbn Sînâ'nın sisteminde devam etmiş ve varlık önde tutulmuştur. Bu nedenle varlığı hak olandan elde edilen bilginin mutlak anlamda yanlış olmayacağına kanaat getirilmiştir. Fakat bâtıl olandan doğru bir bilginin elde edilmesi en başından imkânsız görülmüştür. Bu mutlak hakikatçiliğin en zayıf yönüdür. Ayrıca pistemolojik hakimiyet varlığı mutlak hak olana tahsis edilmiştir. Eş deyişle varlığı en hak olanın bilgisi mutlak ve doğruluğu süreklidir. Bu anlamda bir illete dayanmayan nihaî varlık sürekli gerçeklik anlamında "ahakkü'l-hak", sürekli doğruluk anlamında ise sıdktır. Hadis varlıklar ise sadece nedenleri itibari ile haktır.[457] Dolayısıyla Allah mutlak hakikat olduğu için doğruluğu mutlak ve sürekli olandır. Bu görüş kelâmcılar arasında da kabul görmüştür. Bilginin hem tür hem de doğruluk derecesi bakımından ilâhî ve beşerî şeklindeki tasnifi hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Nitekim kelâmcılar herhangi bir konu hakkında çok emin oldukları bir bilgiyi verdikleri zaman bile "en iyisini Allah bilir" demişlerdir. [458] Örneğin İmâm Mâtüridî, *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde bilgi ve hikmeti kudret bakımından Allah'a tahsis ettiği birçok görüşünün sonunda, "her şeye gücü yeten Allah'tır" anlamında "la kuvvete illa billah" sözünü üç yüz yerde söylemektedir.[459]

1.3.2.1. Lafız ve Mâna İlişkisinde Delâlet

Müslümanların düşünce geleneğinde lafız ile mâna ikilisi, kurucu beyanî aklın temel problemidir. Anlam teorisinde lafız ile mâna ikilisi birbirinden farklı varlık ya da iki ayrı uç gibi görme eğilimi kelâm, dil, gramer, fıkıh ve belagat ilimlerinin anlama geleneklerini etkilemiştir.[460] Gazzâlî'nin varlık tezahürleri konusunda işaret edilen bu

---

[456] Platon, "Devlet", 585a-e.

[457] İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât*. 1/48; İbn Sînâ, *Metafizik-I*. 46; Cürcânî, *Kitâbu't-tarifât*. 85; Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 224.

[458] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûlu'd-diyâne*, thk. Fevkiye Huseyin Mahmud, (Kâhire: Darü'l-Ensar, 1397), 124.

[459] Bk. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1980), 1-350.

[460] Muhammed Âbid Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabi*, Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 59.

mesele "vücûdu zihni" ile "vücûdu lafzînin", "vücûdu ayni" ile mutabakat derecesi içinde sınanmaktadır.[461] Lafız ile mâna ikilisinin biri kutbu olan lafız kelimesi sözlükte; *ağızdaki bir şeyi dışarı çıkarmak, telaffuz etmek, söylemek, atmak* gibi anlamlara gelmektedir. Mâna ise *kasıt, niyet, sözle anlatılmak istenen şey* anlamına gelir.[462] Buna göre mâna lafzın, sözün veya sembolün çağrışım derecesini dikkate almaksızın varlığın zihne yansıyan tasavvurudur. Burada esas olan varlıktır, ancak lafzın esas alındığı bir ilişkide anlam lafzın mânaya delâlet ettiği alanla sınırlandırılır.[463] Buna göre mâna lafzın çağırdığı tasavvurdur. Bu durum hakikatin indirgenmesine örnek oluşturması bakımından önemlidir. Çünkü nominalist yaklaşımda son ve en katı biçimini temsil eden pozitivizmde, lafzın formel yapısı esas alınmıştır.[464] Halbuki varlığın kendisi, zihindeki tasavvurdan, zihindeki tasavvur ise onlara ait sembolik ifadelerin hakikatinden daha kapsamlı bir gerçekliktir.

İkisi bir arada düşünüldüğünde lafız-mana ilişkisi esasında söylenen şey ile kastedilen şey arasındaki mutabakatın imkânı üzerinde cereyan etmektedir. Lafzın mânayı, mânanın da hakikate delâleti önemlidir. Bu nedenle lafız-mana ilişkisini gerektiren çalışmalarda birinci adımda *olanı olduğu gibi alan anlamın* keşfedilmesi; ikinci adımda ise söz konusu *anlamı olduğu gibi aktaracak* sembol ve diskurların seçilmesi gerekmektedir.[465] Anlam, var olanın belli bir *etki* ile zihinde oluşturduğu izdir.[466] Anlamlar öncelikle var olanın resmidir. Sırf bu yüzden anlam sadece kendisinden haber verdiği *mükevven* alanla tanım kazanabilir. Çünkü, bu durum, ne anlamın ne de lafzın

---

461 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*. Ed. Süleymân Dünya. Mısır: Darü'l-Meârif, 1961, 75.

462 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/76-78, 1/210-218.

463 Gazzâlî, *Miyârü'l-ilm*, 75.

464 Bk. Anthony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays İn Philosophical Theology*, Ed. Anthony Flew vd, SCM Pres 1963; Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk veya Hakikat*, 129; Karl Poper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, YKY, 1998, 57, 66; Quentn Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*,Çev: Ahmet Demirhan, İlteşim Yayınları, 1991, İstanbul,19; Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk; çev.* Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, 11-12.

465 E. Pivčević, "Logical Investigations by Edmund Husserl", ed. Edmund Husserl ve J N Findlay, *Mind*, 80.319 (1970), 463

466 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY, 2013), 253.

soruşturulması ile elde edilemeyecek kadar zihinden bağımsızdır. Kaldı ki anlam ve lafız düşüncenin bir ürünüdür. Elbette bilinçle düşüncenin ilişkisini sağlayan semboller de önemlidir. Burada sembol, varlık tecrübesinden haber veren bir vasıta iken; anlam, sembol ile varlık ilişkisini bilinçle irtibatlandıran bir unsur olmaktadır.[467] Sembol ya da lafız zihne yansıyan sureti, dil yardımıyla işaretlemekte ve onu aktarabilmektedir. Düşünce sembol veya lafız yolu ile bilinçle konuşmakta ve bunun dışında var olamamaktadır.[468] Öte yandan anlamın vakıaya mutabakatının sağlanması için "varlık ve zihin" ile "zihin ve sembol" ilişkisinde varlıkla temasın kesilmemesi gerekmektedir. Yine de mânanın esas alındığı bir görme biçiminde mâna sembolü aşan bir genişlikle lafzı kuşatabilir. Çünkü hiçbir sözcük tek bir anlama hapsedilemez.[469] Bu nedenle bir kelimeye ait mânanın anlaşılmasında çoğu zaman söylem ve bağlam ilişkisinden yardım alınmaktadır.

Hak, mutabakat ilkesi olarak denetlediği unsurlardan biri de lafzın içerik yönü ile anlama delâlet edip etmediği hususudur. Burada dilsel bir sembolün bir iletişim ortamında taşıdığı muhtevayı ifade eden anlam ile anlamı sembolize eden lafız arasındaki mutabakatı ifade ederek lafzın anlamdan aldığı pay kastedilmektedir.[470] Mantıkta delâlet biçimleri lafzî ve gayrı lafzî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Lafzî ve gayri lafzî delâletler "aklî", "tabiî" ve "vad'î" olmak üzere üç vasıta üzerinden elde edilir. Lafzî vad'î delâlet "mutabakat", "tazammun" ve "iltizam" olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[471] Örneğin "mahluk" kelimesi bütün yaratılmışlara delâleti bakımından mutabakat; insana delâleti bakımından tazammun; yaratıcının adı anılmamasına rağmen aklî delâlet bakımından iltizam ifade eder. Aynı şekilde "duvar" teriminin "duvara" delâleti mutabakat; "ev" teriminin, duvara deleleti tazammun ve tavanın duvara delâleti iltizami bir tasdiktir.[472] Ebherî'nin örneğine göre ise insan kelimesinin düşünen canlıya işaret etmesi mutabakat,

---

[467] Nurullah Agitoğlu, *Hadîs ve Bağlam,* Kitâbi Yayınları, İstanbul, 2015, 33.

[468] Blondel, Charles, *Felsefe Yazarlarında Seçilmiş Metinler*, çev. M.Mukadder Yakupoğlu- Bilim ve Sanat Yay, Ankara, 1995, 44.

[469] Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, İstanbul: YKY, 2008, 53

[470] Süleymân Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 37.

[471] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* 4 ; Esiruddin el-Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal el-Ebheri, *İsagoci,* İstanbul, Haşemi Yayınevi, 2012, 5-6; M. Naci Bolay, "Delalet", *DİA,* 9/119.

[472] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 4.

ikisinden birini içermesi tazammun ve bilme ya da yazma yeteneğine işaret etmesi ise iltizami delâlete örnektir.[473] İfadenin delâleti gerçek olabileceği gibi mecaz yolla da olabilmektedir. Aynı şekilde kinâye veya galât yoluyla da bir anlama işaret edebilir. [474]

Hak, lafız ile anlam ilişkisini denetlemede kavramların açıklık ve seçiklik ilkelerine de ölçü olmaktadır. Açıklık, kavramın temsil ettiği varlık hakkındaki bilgi ve kanaatlerdir. Seçiklik ise ontolojik içeriğin diğer varlık formlarında ayrı olarak idrâk edilebilir şekilde temsil edilebilmesidir. Açıklık durumu kişiden kişiye değişen kavramlar üzerinden bir anlayış birliğine varmak güçtür. Çünkü her ne kadar aynı kelimeleri ifade etseler de içerikleri düşünmede farklılıklar yaratır.[475] Bu nedenle mutabakat için kelimelerin herkes için aynı kavramı çağırması yeterli olmaz. Aynı seçik kavramı aynı içerik formu ile apaçık şekilde çağırabilmesi gerekmektedir. Mesela "kalem" kelimesi bu anlamda açık ve seçik olan bir kavrama bağlanmıştır. Ancak bayram kelimesi öyle değildir. Çünkü bayram kelimesini duyan bir kimse *hangi bayram* sorusunu sorma gereği duyuyorsa bayram kelimesinin açıklık ve seçikliği hakkında bir anlam problemi bulunuyor demektir.

Hak kelimesi ile ilgili önemli problemlerden biri de kapsam sorunudur.[476] Bazı kavramlar türün her ferdini kuşatmaktadır. Bu şekilde nitelenen bütün varlıkları eşit yapar. Konuşan ve gülen nitelemelerinin her insanda bulunması bütün insanları bu anlamda eşit yapar. Kavramların bu özelliğine eşitlik denmiştir. Bazen de bir kavram başka bir kavramın hiçbir ferdini içine almaz. İki kavramdan biri diğerinin hiçbir ferdini

---

[473] Esiruddin b. Ömer el-Ebheri, *İsagoci,* İstanbul, Haşemi Yayınevi, 2012, 5.

[474] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 4 ; Ebheri, *İsagoci*, 5-6.

[475] Necati Öner, "Demokrasinin Epistemolojik Dayanağı", *Felsefe Dünyası,* 27, 2.

[476] "Kelimenin vad' edildiği kök anlama göre *has, amm* ve *müşterek* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Has, Ahmet gibi şahıs bakımından; insan lafzı gibi tür bakımından veya hayvan lafzı gibi cins bakımından tek bir ferde işaret etmek üzere vad' edilmiştir. Hakiki anlamda olabileceği gibi zihni de olabilmektedir. "Amm" ise birden çok ferdi içine alan genel bir ifadedir. Anlam itibariyle delaleti sağladığından adamlar gibi lafızdan delalet edebileceği gibi kavim kelimesindeki gibi manadan da delalet edebilir. Müşterek ise dilde ortak anlamlara delalet edebilen ancak içinde kullanıldığı bağlamlarla tahsis edilebilen kelimelerdir. Mesela yüz kelimesinin hem bir *sayı* hem de insanın *organı* anlamında kullanılması müşterek anlama örnektir" Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-akli'l-arabi,* (Beyrut: Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye), 59.

kapsamıyorsa aralarında *ayrılık* yani *mübayenet* vardır denir. Örneğin insan, atın hiçbir ferdini içine almamaktadır. Bu yüzden insan at değildir denir. İki kavramdan biri diğerinin bütün fertlerini kapsıyorsa -mesela canlı kavramının bütün insanları kuşatması gibi- tam *girişimlilik* yani *umum husus mutlak* vardır denir. Fakat memeli ve balık örneğinde olduğu gibi bir şey başka bir şeyin sadece bazı fertlerini kapsıyorsa *eksik girişimlilik* yani *umum-husus min vech* vardır denir.[477]

Mantık ilkesi olarak hak kavramı lafız ve anlam ilişkisinde sembol, düşünce, varlık irtibatının doğruluğunu denetlemektedir. Bu tür bir meselenin bizzat konusu olarak da kapsam probleminin temel sorunlarını taşımaktadır. Örneğin hak kelimesinin varlık anlamına mutabakatının fizik ve metafiziksel seviyede delâlet ettiği mânanın sınırları bilinmemektedir. Bununla birlikte hak, lafzın mânaya delâleti konusunda insanın doğru bir tasavvura ulaşması için gerekli olan ölçüyü vermektedir. Hakkı ile bilmek, hakkı ile anlamak, hakkı ile düşünmek gibi doğruluk değerleri hak kavramının mantık ilmî ile olan ilişkisini ifade etmektedir.

1.3.2.2. Anlamda İkililik: Hakikat ve Mecaz

Kelimelerin gerçek mânaları her zaman maksadı anlatamayabilir. Bu durumda mecaz denilen bir anlam biçimi seçilir. Bu bağlamda hak, insanların üzerinde anlaştıkları sözlerin anlama delâletinin hakikat ya da mecaz oluşunu belirleyen bir ilkedir. Lafzın anlama delâlet biçimlerinden biri olan hakikat kelimesi, *feiletun* vezninin bir sonucu olarak, şeyin sabitliği ve gerçekliği anlamındadır.[478] Bundan dolayı sözlerin örfi, şeri‘ veya lügavî konularda hitapta üzerinde uzlaşılmış mânayı ifade etmesine hakikat denir.[479] Delâlet olmaksızın doğrudan mahiyeti belirtmesinden dolayı hakikate, şeyin kendisi veya şeyin kendisinde cari olan tasavvur anlamı da verilmiştir.[480] Peki, mâna hakikat ise Allah

[477] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* 5; Öner, *Klasik Mantık,* 22-23.

[478] Cürcânî, *Ta’rifât,* 89.

[479] Hughes, *Dictionary of İslâm*, 162; L.Gardet, “Hakikat” in *The* Encyclopedia *of İslâm*, çev. B. Lewis et al., 4. Basım, (Netherlands: Brill, 1991), III/75-76; Ebü’l –Beka, *Külliyât,* 847.

[480] Askerî, *Mu‘cemü’l-furûgü’l-luğa,* 33; Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/326; Cürcânî, *Ta’rifât,* 203-204; Ibni-Murtadâ, *el-Hudûd ve’l-hakâik: İlmü’l-hedâ,* 159.

için kullanılması neden caiz görülmemiştir? Askerî'ye göre bunun sebebi mânanın kasd edilen şey ile değil kavl ile sınırlanmış olmasıdır.[481]

Dilbilimsel olarak hakikat mânasının zıddı mecazdır. Arapçada lügat olarak "karşıdan karşıya geçme" anlamına gelen mecaz kelimesi ıstılah olarak sözün, örfi, şeri' veya lügavi konuda, vaz olunduğu anlamın dışında kullanılmasıdır.[482] Abartma, tekid veya benzetme amacının gözetildiği mecaz anlam, zaruretten başvurulmuş bir delâlet biçimidir.[483] Arapça'da elin "nimet" mânasında kullanılması mecaz anlama örnektir. Mecaz aklî, lügavi ve mürekkeb olmak üzere üç türe ayrılır. *Aklî mecaz* bağlam yolu ile ispat iken *lügavi mecaz* kelimenin kendi vadinin dışında kullanılmasıdır. Lafzın asıl anlama benzer şekilde kullanılması ise *mürekkep mecaz* şeklinde tanımlanmıştır.[484] Namazın şeri' örfte dua ve duanın da îmân anlamında kullanılması gibi. Namaz, erkanda şeri' hakikat, duada ise dilsel bir hakikattir.[485] Bir mânanın hakikî olup olmadığının kıstası ise şudur. Eğer asıl mânanın nefyi sahih değilse hakiki, sahihse mecazdır. Bir adama mecazen aslan denildiğinde bu, o kimsenin "nefsü'l emr"de arslan yapmaz. Fakat insan dediğimiz şahıs için bu insan değildir denilemez.[486]

Sözün vaz olunduğu mânada kullanılmasından dolayı asl olan sözün hakikat anlamıdır.[487] İbn Teymiyye'ye göre bu konuyu ilk gündeme getiren Muhammed b. İdris Şafii olmakla birlikte sözü hakikat ve mecaz olarak iki kısma ayrılması daha sonra olmuştur.[488] Bu anlamda Şafii hakikî mânayı kastetmenin mümkün olmadığı durumda

---

481 Askerî , *el-Furûk fi'l-luğa*, 66.

482 Tehânevî, *Keşşâf fi İstilahi'l-Fünun,* 2/1385; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 363; İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-imân,* 79-83; **إن الذين قسموا اللفظ: حقيقة ومجازًا قالوا: [الحقيقة] هو اللفظ المستعمل فيما وضع له. [والمجاز] هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كلفظ الأسد والحمار إذا أريد بهما البهيمة أو أريد بهما الشجاع والبليد.**

483 Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 804; Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-akli'l-arabi,* (Beyrut: Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye), 59; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd, İstanbul, Kitâbevi Yayınları, 1999, 77

484 Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/326; Cürcânî, *Ta'rifât,* 203-204.

485 Cürcânî, *Ta'rifât,* 89; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 553.

486 Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* Güney Batbaacılık, Ankara, 1948, 41

487 Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, md.12. "Kelâmda asl olan mana-ı hakikidir"

488 Takiyuddin İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-imân,* thk. M. Nasiruddin Elbânî, Amman, 1996, 74-6

mecaza gidilmesi bahsinde bu tespitte bulunmaktadır.[489] Hakikatin mecaza tercih edilmesi, sözün hakikat mânasına delâletinin karineye muhtaç olmamasıdır. Bu durum hakikat kelimesinin hukuksal boyutunu işaret etmektedir. Mânanın hakikate delâleti *mecazın* dışında *lügavi*, *şeri'* ve *örfi* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İstidlalde genellikle şeri' olan örfi olana; örfi olan da lügavi olana tercih edilmiştir. [490]

1.3.2.3. Dış Gerçekliğin Dilsel Biçimi: Tanım

Varlık tezahürleri konusunda bir diğer mesele de "vücûdu lafzî" ile "vücûd-u aynî" arasındaki mutabakat problemidir.[491] Bu durum tanım teorisi konusunu gündeme getirmektedir. Hak kavramının felsefî anlamda mantık ve varlık biliminin bir ilkesi olarak ele alınmasında İbn Sînâ'nın etkisi büyük olmuştur. Temel gerçeklik anlamındaki hakikat kelimesi, şeyin kendisini, itibari olanın mukabili anlamındaki "el vücûd el-has" anlamındadır. Varlığın, olduğu hal üzere gösteren ve mahiyete delâlet eden temel tanımı,[492] varlığın özü anlamında zat, kendiliği anlamında hüviyet, tabiatı anlamında doğası, Cürcânî'nin ifadesi ile, hakikat el-şey olmaktadır. Burada "akl-i hakikat" anlamına gelen "el-hakika el-aklîyye" ifadesi ise dış gerçeklikle mutlak mutabık olan aklî durumu ifade eder. Hakk'ın bu seviyedeki yansıması hükümdür. Hüküm ile hak arasındaki mutabakatlık durumu sıdk kavramı ile ifade edilir. Hakka mutabık hüküm sıdktır.[493]

Hakikat, başlangıçta isim ile müsemma arasındaki gerçek sabit ilişkiyi ifade eden bir kavram olarak yer almıştır. Fakat daha sonra, kelâmcılar tarafından, şeyin kendisi veya şeyin kendisinde cari olan tasavvur anlamında da kullanılmaya başlanmıştır.[494] Bu durum somut, maddî olanın insan zihni açısından değerini ifade etmesi bakımından önemli bir girişimdi. Hakikat kavramı mevcûd, şey ve müsbet gibi varlık-bilimsel kavramların anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Hakikatin şeyiyyet bahsi üzerinden mevcûd şeklinde

---

[489] Şafii, *Risâle*, 34, 201; Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabi*, (Beyrut: Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye), 59.

[490] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed,* Beyrut, 1403, 1/14, 2/342; Fahreddîn er-Râzi, *el-Mahsûl*, 294-295; İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-imân*, 80; Abdurrahman b. Ebubekir Süyûtî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an,* thk. Muhammed b. İbrahim, 1974, 4/218; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 847; Tehânevî, *Keşşâf,* 1/685, 2/1462.

[491] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 75.

[492] İbn Sînâ, *Metafizik-I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2004), 1/209, 216.

[493] Cürcânî, *Ta'rifat,* 89.

[494] İbn Murtadâ, *el-Hudûd ve'l-hakâik:İlmü'l-Hedâ,* 159.

isimlendirilmesi literatürü derinleştirmiştir. İbn Hazm'da şey, mevcûd, hak, hakikat ve müsbet kelimeleri aynı anlama gelmektedir. Mâtüridî şeyin cisimden farkını şeyin ispat olduğunu, var oluşu ifade ettiğini söylemiştir. Ancak cisim belirli ve sınırlı olan şeydir.[495] Eş'arîlere göre de mevcut olan şey, şey olan da mevcut olandır. Hişam b. Hakem'de şey, cisim iken Cehm b. Safvân'da hâdis varlıklardır. Mu'tezile ekolü de şeyiyyeti kadîm seviyesinde ele almıştır. Hadis varlıklara şey denilmesi mecaz anlamında değerlendirilmiştir. Bu şekilde hariçte mevcut olan şeyler, hakikat anlamında ele alınmıştır. Varlığın zihindeki haline "şey'u'z-zihni" denilmiştir.[496] Burada hak olanın tahakkuk ederek sabit hale gelmesi anlamındaki hakikat ya da şeyin kendisi olarak nesne, insan zihni açısından tanıma karşılık gelmektedir. İnsan zihni açısından şeyin haddi onun hakikatini ifade eder. Şeyin hakikati ise diğer şeyler arasında o şeyin zatına has kılınan varlık olmaktadır.[497] Tanım mahdudu kendi dışındaki şeylerin kendisine karışmasına mani olandır. Bu mânada tanım şeyin kendisi değildir. Şeyin hakikati şeyin tanımıdır denilemez. Dolayısıyla tanımla ilgili ilim şeyin kendisi ile ilgili bir ilimdir ve onu temyiz eder. Ancak hakikat ile ilgili ilim şeyin özünü ifade eder.[498]

Hakikat, dış gerçeklikle ilgili olması nedeni ile, tanım teorilerinin odak kavramıdır. Şeyin hakikatinin epistemolojik seviyesi tanımdır. Tanım hakikati söz yolu tarif etmektir.[499] Yani şeyin haddi onun hakikatidir.[500] Bu anlamda, mantıkta tarif mânasında kullanılan "kavl-i şarih" kavramı bir şeyin haddi zatındaki mahiyetine delâlet eden sözdür.[501] Kâdî Abdülcebbâr'a göre gerçek bir tanım kendinden çıkanı ve kendisine ekleneni sınırlayan veya kuşatan bir tanımdır. Kendisinden olmayan bir şeyi kapsamayandır.[502] Tanımlananı kapsayan, gayrısını dışta bırakmak yolu ile tanımlanan

---

495 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 171.

496 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 41; Cüveynî, *Şamil*, 1/34; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/77; *Nihâyetü'l-ikdâm*, 151; Ebû Cahfer Muhammed b. Muhammed b. Hasan Nasiruddin Tûsî, *Telhîsü'l-muhassâl*, Tahran: Müessesti'l-Mütalaâ, 1309, 85; Cürcânî, *Ta'rifât,* 170.

497 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* 135.

498 Askerî, *Mu'cemü'l-furûgü'l-luğa,* 32

499 İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal,* 1995, 33-34.

500 Gazzâlî, *Mustasfâ*, 18

501 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler* 3.

502 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012, 113.

nesneyi anlaşılır kılan,[503] bu anlamda şeyin cevherini tarif eden,[504] cinsini ve faslını beyân eden şeydir.[505] Haddi-zat ise şeyin hakikatidir. Haddü'l-hakikî de şeyin kendisi ile kendisi olduğu hakikati ve hususiyeti ifade eden tariftir.[506]

Bir şeyin hakikati onun mahiyetidir.[507] Bir şeyin "ne" olduğu sorusuna verilen cevap, şeyin mahiyeti olduğu kadar onun tanımını da yansıtır. Tanım burada epistemolojik seviyede hakikat kavramı ile özdeş olmaktadır. Zira hakikatin birinci anlamı varlığın kendisi ile var olduğu özünü ifade ediyor olmasıdır. Bu anlamda haddi tam, şeyin hakikatini yakın cins ve yakın fasıl ciheti ile ifade eden tanımdır.[508] Mesela insan için "düşünen canlı" dediğimizde bu ifade insanın bir hakikati olmaktadır.[509] Çünkü dış dünyada nesnenin kendisidir.[510] Ancak düşünen canlı aynı zamanda insanın tanımını oluşturur. Haddu'r-resm ise şeyin araz ve gereklilikleri ile tarif edilmesidir.[511] Bir şeyin zâtî olmayan özelliklerin dışında kendi benzerlerinden ayrı bir şekilde idrâk edilmesidir.[512] Yani şeyin harici nitelikleri ile tarif edilmesidir. Bir şeyin mahiyetinin arazları ile ayrı bir şekilde idrâk edilmesi resimle bilmedir.[513] Şeyin hakikatinin bazı cüzlerini kapsayan tanımlar da haddi nakıs olmaktadır.[514] Bazen de şeyin hakikati, mesela şeyin haddi olarak mevcûd demek , ilim için marifet demek gibi tek kelime ile ifade edilebilir.[515]

---

503 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 40; İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal,* 294.

504 Ibni Murtadâ, *el-Hudûd,* 159.

505 Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd*, 1/49; İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* 10; İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal*, 1995, 31,

506 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 190.

507 İbn Sînâ, *Metafizik-I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2004, 29.

508 Nasiruddin Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 10; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/49.

509 Hughes, *Dictionary of İslâm*, 162.

510 Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 81.

511 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 190.

512 Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/50.

513 Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/19; Seyfuddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatîf, (Kâhire, 1971), 28.

514 Cürcânî, *Ta'rifât,* 37; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/49.

515 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 189.

Gazzâlî şeylerin bulunuş itibari ile ‘ayanda, zihinde ve lisânda tahakkuk ettiğini ifade etmiştir.[516] ‘ayânda olan şeyin haddi onun hakikatidir. Bu anlamda tanım yaparken dikkate alınması gereken varlık mertebelerini dörde ayırmak gerekmektedir. Birincisi şeyin kendisi anlamında hakikatidir. İkincisi zihinde hakikatin ilim halindeki temsilidir. Üçüncüsü şeyin zihindeki temsiline delâlet eden ve ses ile harflerden oluşan ibaredir. Dördüncüsü ibarenin veya sembolün yazıya aktarılmış biçimi olan lafızdır. Bu silsilede lafız ilim denilen mânaya, ilim de maluma mutabık olmak durumundadır. Gazzâlî'ye göre *lafzî* tanım varlığı kelimelerin literal anlamıyla sınırlayan tanımlamadır. Cehennem, Kur'ân'da bildirildiği gibi, yakıtı taş ve insan olan yerin adıdır. Çünkü Kur'ân'da böyle geçmektedir. İkincisi *betimleme* yolu ile tanımlamadır. Gazzâlî buna haddi resm demektedir. Buna göre bir şeyi atomcu eğilimle fertleri üzerinden tanımlamak haddi resme girmektedir. Allah'ı sıfatları yolu ile tanımlamak, âlemi içindekilerle tanımlamak gibi. Üçüncüsü ise *hakikî* tanımdır. Hakiki tanımda bir şeyi zâtî özellikleri üzerinden tanımlamaktır. Buna göre bir varlığın tümel noktaları alınır. Fertlerin ortak özelliklerinden soyutlama ile elde edilen tümeller üzerinden tanımlanır. Burada fertlere gerek yoktur. Mesela insan konuşan canlıdır önermesinde insan türünün konuşma faslı ile canlı cinsinden ayrılan yönleri elde edilmektedir.[517]

1.3.3. Değer İlkesi Olarak Hak: Adalet

Hakikat problemi aynı zamanda, söz, düşünce ve eylemlerde hangi ilkelerin esas tutulacağı noktasında, bir değer problemidir.[518] Değer kelimesi olgular ve nesneler hakkında ihtiyaç ve ideallere göre verilen yargıyı ifade eder. Geçerlilikleri için değerlerin kabul edilebilir, tekrar edilebilir olması gerekir. Yoksa yaygın ve devamlı olamazlar. Bu yüzden değerler zaman ve mekân üstü bir kaynağa dayanır. Bu üstünlük değerlerde inançların ön planda olduğunu gösterir. Örneğin: "Ben inanıyorum ki Ahmet yalan söylemez" önermesi "Ahmet yalan söylemezdi" önermesinden çok farklıdır. İlki inancı belirtirken ikincisi sabit bir değere dayanmaktadır.[519]

---

[516] Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 25.

[517] Resmi, lafzî ve hakiki tanım meselesi için Gazzâlî, *Mustasfâ*, 19-25.

[518] Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik: İslâm Kelâmında Ahlak Problemi,* 11.

[519] Süleymân H. Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2004, 100.

Değer ilkesi olarak hak, adalet kavramına delâlet etmektedir. Adalet kelimesinin aslı olan ADL kökü Arapça'da düzeltme, denge, eşit kılma, eşit olma, doğru alma, doğruluk, dengelemek, dayanmak gibi anlamlara gelir.[520] Felsefî olarak da karşılığını Aristo'nun altın orta ilkesinde bulan bu kavram aşırı uç eylemler arasındaki koşulların belirlemede etkili olduğu bir orta yolu bulmayı, altın orta noktasını belirtir.[521] Adalet kelimesi Kur'ân'da fidye, bir şeyin misli ve zulmün zıddı anlamında geçmektedir. Kişisel bir nitelik olarak da doğru istikamet, yargısı bir tarafa meyletmeyen hükmün doğruluğunu belirtir.[522] Böyle bir niteliğe sahip olana adil; adaleti tesis etme sürecine ta'dil; verdiği adaletli hükme de "el-hukmu bi'l-hak" denir.[523] İnfitâr sûresi'nde insan fıtratına yerleştirilen bir ilke olarak dikkat çeken adl kelimesi *kıst ve mizân* gibi ölçü bildiren sözcüklerle birlikte kullanılmaktadır.[524] Kur'ân'da *kıst* kelimesi eşitliği daha bariz görülen taksimlerde kullanılır. Adalete uygun nasip anlamındadır.[525] KST kökü aşırılığa kaçmamak, haklıya hakkını vermek anlamına gelirken *muksit* her haklıya hakkını veren kişi demektir. *Kıstâs* ise ölçü anlamına gelir.[526] Kıstas bu şekilde mizân anlamına da gelir.[527] Mizân, Kur'ân'da yaratılışın intizamına, olması gereken maksada en uygunluğu düzene, muvazeneye, vurgu yapan bir kelimedir. Bu anlamda kader kelimesinin anlamına yakındır.[528] Bütün bu anlamları ile birlikte adalet sözcüğünün zıddı olan *zulüm* kelimesi sahip olunmayan bir şeyde tasarrufta bulunmak, kendi konusuna uygun olmayan söz, fiil ve durumları belirtir.[529] Adalet ilkesi Kelâm eserlerinde ta'dîl ve tecvîr konusu bağlamında tartışılmıştır.

---

[520] Topaloglu, Bekir, " Adl", *DİA*, 1/387.

[521] Aristo, *Nicomachean Ethics*, 1104a – 1109a; *Eudemian Ethics*, 1220b - 1222a;

[522] Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 350

[523] İbn Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 2/38-41.

[524] İnfitar Suesi, 82/6-7

[525] Askerî, *Furûgü'l-luğa*, 1/428

[526] İsfehânî, *Müfredât,* 404

[527] İsfehânî, *Müfredât,* 670.

[528] Rahman 55/7.

[529] Mâtüridî, *Te'vilât*, 3/532; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 426.

Teolojide *hakkü'l-ibâd* deyimi *kulların hakkı* anlamında incinmiş bir bireyin hakkını talep etmesi mânasındadır. *Hakkul'llah* ise *Allah'ın hakkı* anlamında namaz oruç hac gibi ibadet eylemlerini kapsamaktadır.[530] *Hakkü'l-insan* ise insan hakları anlamındadır.[531] hak kavramı bu şekilde tahakkuk eden karar ciheti ile bir hukuk terimidir. *Dafee an hukukihi* ifadesi ile hakkını savundu anlamındaki tekil mâna çoğul bir yapının üzerine bina edilmiştir. Hak, aynı zamanda birinin başka bir insan üzerinde hak sahibi olmasını,[532] insanların mal ve hizmet gibi maslahatların kişiye aitliğini tesis eden bir ilkedir. Böylece insan, hiçbir zorunluluk halinde ortadan kalkmayan, hak ve hürriyetlerinin kapsadığı unsurlara sahip olmaktadır.[533] Bu anlamda kişinin lehine doğan yetkileri ve hakları korumak amacıyla devlete ve kanunlara verilen meşru irade de hak kabul edilir.[534] Dinler, kuramlar, düşünceler, dünya görüşleri de ancak bu hakkı tesis ettiği ölçüde meşru kabul edilir. Bu anlamda din materyalizm, kapitalizm ve sosyalizm gibi toplumsal kuramlar da insanın maslahatlarını ve doğuştan sahip olduğu hakları fert düzeyinde garanti edecek şekilde konumlandırmadıkları sürece hukuk için uygun bir zemin oluşturamazlar.[535] Bu tespit hak ve hakikat arayışında herhangi bir anlama geleneğinin otoritesini değil doğrudan varlığın hakikatinin esas alınması gerektiğini işaret etmektedir. Hakikat, hakkı ihkâk etmenin tek vasıtasıdır.[536] Bu da her durumda yargılara ulaşmada tanıma sadakat gösterilmesi, bir şey her ne ise ona göre hüküm verilmesi demektir. Hakikat göz ardı edildiğinde tanım, tarif veya tasvir de kusurlu olmaktadır. Dolayısıyla hukuk terimi olarak hak, kararın vakıaya veya onun tanımına mutabakatı anlamında sözlük mânasına uygundur.[537]

---

[530] Muhammed b. Ahmed es-Serhasi, *Usûlu's-Serahsi,* Darü'l-Marife, Beyrut, 118, 129, 239; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 65; İbn Hazm, *el-İhkâm fi'l-Usûl,* 2/85; Fahreddîn er-Râzi, *Mahsûl,* 5, 99.

[531] Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of İslâm,* W.H. Alien & Co., London, 1885, 163

[532] Hüseyin Güneş, *İslâm Tarihinin İlk Mehdisi İbnü'l-Hanefiyye,* Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018, 137, 151,

[533] Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, md, 33. "Iztırar gayrın hakkını ibtal etmez."

[534] İsmet Sungurbey, "Hak Nedir?" *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, çev. Hayrettin Ökçesiz, (İstanbul: Alkım Yayınları, 1997), 152.

[535] Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Ve Batı Arasında İslâm*, İstanbul: Nehir Yayınları, 2003, 257.

[536] el-Enfâl 08/07-08.

[537] İsfehânî, *Müfredât,* 246.

Adaletin neye veya kime göre adalet olduğu, ölçüyü belirleyen otoritenin ne olduğu meselesi, normların ve ahlâkî yargıların kaynağı konusunu gündeme getirmiştir. Bu bir yönü ile ahlâkın veya normların göreliliğine varan bir problem durumuna yol açmıştır. Başka bir yönüyle de ahlâkı ve ahlâkî değerleri en yüksek amaç kabul eden, bütün eylemleri ve olguları ahlâkî değerler bağlamında temellendiren ahlakçılık teorilerinin de en önemli problem noktasıdır. Bunun dışında ayrıca, normların tek başlarına adaleti sağlaması imkânsız olduğu için, hakikat talebinde bulunan öznenin hakikati ve hakikatliliği meselesi ahlâkî bir ilke olarak gündeme gelmektedir. Burada adaleti talep eden insanın hakikate ne kadar sadık kalabildiği, "ortak iyi"ye ulaşmada "üstün iyi" kavramının önemine işaret etmektedir. Bu kapsamda değer ilkesi olarak hak başlığı altında, hak kavramının delâlet ettiği anlam biçimlerine bağlı tartışmalardan *ahlâkî yargıların kaynağı, ortak iyi* ve *öznenin hakikatliliği* meseleleri incelenecektir.

1.3.3.1. Ahlâkî Yargıların Kaynağı Meselesi

Ahlâkî yargıların iyi veya kötü niteliğini almasını belirleyen otoritenin ne veya kim olduğu meselesi din ile felsefe arasında görüş ayrılığına neden olmuştur. Bu konuda bilinen ilk tartışma Platon'un belirttiği '*Euthyphro Dilemması*'dır. Bu dilemma aynı zamanda ateistlerin "tanrısız ahlâk" konusunda ileri sürdükleri argümanlardan biridir.[538] Dindarlık üzerinden başlayıp daha sonra ahlâkî ilkelerin kaynağı problemini kapsayacak şekilde genişleyen bu tartışmada Yunanca *piety* olarak ifade edilen dindarlık, Tanrı'nın sevdiği şeyleri dikkate alan bir merkeze yerleşir. *İmpious* ise Tanrı'nın nefret ettiği şeydir. Sokrates burada dilemmasını seslendirir: "Dindarlık Tanrı tarafından sevilmektedir. Çünkü o dindarlıktır. Ya da dindarlık olan şey Tanrı'nın sevdiği şeyleri yapmaktır. Bu durumda Tanrı'nın bizden yapmamızı istediği şeylerde Tanrı'nın o şeylerin iyiliğine ilişkin bir sebebi yok mudur? O halde Tanrı neden bizden onları yapmamızı istemektedir? Tanrı sevgisinden kaynaklamayan bir şeyi neden yapalım ki? Kaldı ki Tanrı iyi değilse neden inanalım? Başka bir deyişle bir ailenin çocuklarına yasak koyması veya bir şeyi

[538] "İnsanlar akılları ile neyin iyi veya kötü olduğunu bilebilirler. İnançtan ziyade değerler bize yol göstermektedir." Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, 38.

yapmalarını emretmesi o şeylerin iyi veya kötü olmasından mı kaynaklanıyor yoksa o şeyler iyi veya kötü olduğu için mi aile yönlendiriyor veya sakındırıyor?[539]

Platon'un "Menon Diyalogu"nda da erdemin öğretilip öğretilemeyeceği sorulmaktadır. Eğer öğretilmiyorsa, erdemin, insanın doğasında içkin olabileceği belirtilmektedir. Sokrates ise buna karşılık susmakta ve sonuçta bazı insanların doğuştan dengeli davranışlara sahip olduğu bazılarının da kaba davranışlarda bulunduğunu söyleyerek onu öğrenilebilir bir şey olarak yerleştirmiştir. Bu durumda bir çocuğun erdemli davranışlara sahip olmasını sağlayan şeyin ne olduğu tartışması önemli hale gelmiştir. Platon'un ileri sürdüğü *euthyphro* dileması esnasında ahlâkî normları ve kanunları vazetmede Tanrı'nın ve insanın hakkı tartışmasıdır. Başka bir deyişle Tanrı'nın doğru olanı yanlış, yanlış olanı da doğru kılıp kılamayacağı sorusunun cevabı ile ilgilidir. Eylemlerin ahlâkî değerini belirleyen Tanrı ise hırsızlık ve adam öldürme gibi kötü şeyleri tanrı emrettiği zaman bunlar iyi olacaktır. Bu durum ahlâkî yargıların keyfiliği gibi bir sonuç çıkaracaktır. Eylemler ahlâkî değerini kendi mahiyetlerinden alıyorlarsa bu durumda ahlâkın Tanrı'yı da bağladığı kabul edilecektir. Öte yandan Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı kabul edilmesi O'nun ahlâkî değerleri belirlemesini gerektirir. Aynı şekilde mutlaklığı ve mükemmelliği de hiçbir fiilinin belirlenememesini gerektirir. Bu iki cevabın yol açtığı teolojik ve felsefî problemleri gidermek adına verilebilecek üçüncü yanıt ise, Tanrı'nın mutlak iyi tabiata sahip olmasının gereği olarak emrettiği şey iyi ve ahlâkî olduğudur. Tanrı iyi olan tabiatı gereği kötü ve gayri ahlâkî şeyleri emretmez.[540]

Tanrı merkezli zaman ve mekân algısı içinde kendine yer açmak isteyen insan, ahlâkı ve kanunları beşerî ve ilâhî olmak üzere ikiye bölmüştür. Tabiat yasalarını ve ahlâkı Allah'a tahsis ederken toplumsal yasalar ile etik ölçülerin belirlenme hakkını kendisine vermiştir. Bu durumda kanunlar ile ahlâkî yargılar arasındaki fark gündeme gelmektedir. Bir defa ahlâkî yargılar, kanunlardan farklıdır. Çünkü ahlâkî eylemler içsel zorunluluğa dayanır. Örneğin sözünde durmamak kanunlara aykırı değildir. Ancak sözünde durmamak

[539] Plato, "Etahyplıro", *Complete Works*, edt. John M. Cooper, Phackett Publishing Company, Dijital Edition, Indianapolis, 1997, 6e.

[540] Platon, "Meno", *Complete Works*, edt. John M. Cooper, Phackett Publishing Company, Dijital Edition, Indianapolis, 1997, 71 b-e; Rosemary Wright, *Introducing Greek Philosophy*, Routledge, 2009, 176.

kötü kabul edilir. Ayrıca sözünde durmayanı devlet cezalandırmaz. Ancak sözünde durmayan insan toplum tarafından kınanır. Diğer bir fark da kanun ve ahlâka ilişkin motivasyonlarla ilgilidir. İnsan bilinci ve vicdanı kişiyi sözünü tutmaya motive eder. Fakat insanlar kanunlara daha çok kişisel çıkar gibi nedenlerle uymaktadırlar.[541]

Bir diğer tartışma da ahlâkî yargılar ile etik yargılar arasındaki farkla ilgilidir. Ahlâk daha çok Tanrı'ya karşı sorumlulukla ilgili görülürken etik insanın içinde yaşadığı toplum ve tabiata karşı sorumlulukları ile ilgili görülmüştür.[542] Başka bir ifade ile eğer bir şey Tanrı istediği için yapılıyor ve o şeylerin doğası ile ilgili herhangi bir iyi kötü yargısı önemli değilse bu teolojik alana tahsis edilmektedir. Ancak insanlar eylemlerinde iyi ya da kötü niteliğini gözeterek tercihte bulunuyorsa etik alana girmektedir. Dolayısıyla etik kurallarda *insan merkezli* bir yaklaşım esas alınırken ahlâk kurallarında *tanrı merkezli* bir değerlendirme esas alınmaktadır. Kaynağı itibari ile Yine de ahlâk ve etik kelimelerinin iki farklı dünya görüşüne ait kavramsallaşma biçimine dayandığını belirtmek gerekmektedir.[543]

Orta Çağ'da etik, ahlâk ve kanunlar arasındaki sınırlar net değildi. Her ne kadar töre, adet ve gelenekler şeklinde sözlü kanunlar ve ahlâkî kurallar bulunsa da bunlar dînî algıdan bütünüyle arındırılan şeyler değildi. Öyle olsa bile kurumsal anlamda bir hukuk metnine benzedikleri söylenemez. Benzer bir durum Müslümanların toplumsal hayatında da görülmektedir. Teorik ile pratik, hakikat ve şeriat daima iç içe idi.[544] Allah'ın yaratıcı olmasından hareketle ahlâkî kanunlar üzerinde de mutlak hakimiyet sahibi olduğuna inanılmıştır.[545] Orta Çağ'ın ruhuna uygun olarak din ile felsefe, teoloji ile antropoloji, Allah'ın iradesi ile insanın özgürlüğü birbirinin içinde tartışılmıştır. Müslümanlar da bu

---

[541] Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Philosophy,* Routledge, New York, 2016, 4.

[542] Arapça "ahlak" kelimesi öncesinde bir düşünce veya görüş olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkan fiillerin dayandığı meleke anlamında hulk kavramına dayanmaktadır. "Hulk"un insanın iç doğasına, "halk"ın da insanın dış doğasına delalet ettiği belirtilmiştir. Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/243; Dwight M Donaldson, *Studies in Muslim Ethics,* London, 1953, 14-16; Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü,* İstanbul 1994, 1.

[543] Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Philosophy*, 4.

[544] el-Bakara 02/228, 241; Ahzap 33/28.

[545] Mariam Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought,* Routledge, 2010, 12.

algının dışında kalamamış bu meseleyi ahlâk ve ahkam kapsamında ele almışlardır.[546] Süreç içerisinde de metne dayalı *nass ahlâkı*, zühde dayalı dînî *ahlâk*, mutluluğa dayalı felsefî *ahlâk* ile hikmet ve adalete dayalı *kelâmî ahlâk* teorilerini geliştirmişlerdir.[547] Kelâmcılar da ahlâkî yargıların kaynağı problemini salah ve aslah ile hüsün ve kubûh meselesi bağlamında tartışmışlardır.[548] Fakat Mu'tezile gibi ekoller insanın irade hürriyetine vurgu yapsalar da Kelâm ekollerinin ahlâk anlayışları Allah merkezlidir.[549] Bu durum Kur'ân metninin bir sonucudur. İslâm ahlâk metafiziğine göre insan, ahlâkî fiillerinden dolayı hesaba çekilecektir. Bunun en yüksek seviyede ifade edildiği Kur'ân'da, "yevmu'd-dîn" denilen hesap gününde, Allah'ın hakkı ortaya çıkaracağı belirtilmektedir.[550]

Kur'ân'da adaleti hakkı ile ihkâk edecek yegâne otoritenin Allah olması, kelâmcıların Allah merkezli değer ve kanun anlayışının temel ilkesidir. Dolayısıyla kanunlar ve ahlâkî yargıların kaynağı meselesi Allah'ı zulümden tenzîh etme ilkesi üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte kelâmcıların adalet anlayışları ilâhî fiillerde *kudret* ve *hikmet* ilkelerinden hangisini önceliklerine bağlı olarak değişmiştir. İlâhî hikmeti adalet yönünden değerlendiren Mu'tezile ekolüne göre bir şey iyi olduğu için Allah onu emretmektedir. Daha özlü bir şekilde Allah hikmetli olmayanı, kendisinde zulüm ve yalan bulunan şeyi emretmeye yetkin değildir demişlerdir.[551] Fakat bu görüşün Allah'ın kudretinde bir sınırlama oluşturduğunu iddia eden Eş'ârîlik mezhebi Mu'tezile'ye itiraz etmiştir. İlâhî hikmeti *kudret* yönü ile değerlendiren Eş'ârîlik mezhebine göre bir şey Allah emrettiği için iyi niteliğini alır. Dolayısıyla bunu başlangıçta bilmenin kaynağı akıl

---

[546] Park, Richard S.. *Constructing Civility : The Human Good in Christian and Islamic Political Theologies*, University of Notre Dame Press, 2017, 132.

[547] Mâcid Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri, çev.* Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Litera, İstanbul, 2004,

[548] İbn Hazm, *Fasl,* 3/58; Fahreddîn er-Râzi, *Mealim fi Usûlu'd-dîn,* 93; *Muhassal*, 19-21; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, 235-239; İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* 11.

[549] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/6, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 196-198.

[550] el-Fatiha 1 /4; el-Hicr 15/35; eş-Şuarâ 26/82; es-Saffât 37/20; Sâd 38/78; ez-Zariyat 51/12; el-Vâkıa 56/56; el-İnfitâr 82/15, 17, 18.

[551] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* 1/54; İbn Hazm, *el-Fasl,* 2/139, Eş'arî, *Makâlât,* 2/576.

olmadığı gibi akıl, bu konuda bir yasa belirleme hakkına da sahip değildir.[552] Böylece vahyi anlamak için gerekli olan akılcılık yerine aklın vahyi yok etmeye çalıştığı algısı yayıldı. Bu yolla Mu'tezilenin ve filozofların akıl anlayışına büyük darbe vurulmuş oldu.

Mâtüridîlikte aklın normalleştirilmesi ilâhî hikmet teorisi ile sağlanmıştır. Bu akıl adalet ve kudretin mezcedilmesi ile elde edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın da bu görüşte olduğu hikmet teorisine göre "Allah abes olan bir şeyi emretmez."[553] Bu durumda Allah'ın emrettiği şeyler iyidir. Allah'ın salah olanı emretmesi ilâhî hikmete uygun olduğu için Allah mümkün olan en iyi şeyi, aslahı, zaten emretmiştir.[554] Mâtüridî burada aslah olanı ilâhî hikmet açısından konumlandırırken akılcı bir yol izlemektedir. O'na göre insan; nazar ve istidlâl ile varlığın hakikatini bilme ciheti ile aslahı idrâk etmeye yetkindir. Mâtüridî bu bağlamda iyiliği iyilik; kötülüğü de kötülük olarak bilmeye hikmet demiştir.[555] Varlıkta ibahanın esas tutulmasını da bu görüşüne delil yapmıştır.[556]

1.3.3.2. Toplumsal Seviyede Hakkın Tahakkuku: Ortak İyi

Tarih boyunca insanlar, *iyi nedir* sorusuna karşılık iyinin tarifini bulmaya çalışmışlardır. Bazıları iyinin kendinden başka bir şeyle tarif edilemeyeceğini yani sezgi ile kavranabileceğini ifade etmiştir. Bazı insanlar da ahlâkî bakımdan iyiyi herkes için ahenkli bir mutluluğa yol açan şey olarak tanımlamıştır.[557] Örneğin Fârâbî'ye göre, insanın mutluluk ötesinde ulaşacağı daha büyük bir hedefi bulunmamaktadır.[558] Kur'ân'a göre ise insanın bu dünya hayatındaki amacı Rab olarak yalnız Allah'ı tanımak ve dünyayı imar etmektir.[559] İnsanın şirk koşmadan ibadet etmesi Allah'ın hakkıdır.[560] Ayrıca Kur'ân'da

---

552 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 147; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 99; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, Kâhire, 1/89-90, 103; İbn Hazm, *Fasl*, 3/41, 56-58, 60 **الله فَلَا قَبِيح إِلَّا مَا قبح الله وَلَا محسن إِلَّا مَا حسن**

553 Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 196-198.

554 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 97, 270.

555 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 10, 112-116, 174.

556 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 200-201.

557 Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar,* İstanbul, 2012, 11, 32.

558 Fârâbî, *Medinetü'l-Fazılâ*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Basımevi, 2001), 70.

559 Zariyât Sûresi 51/56; Hûd Suresi 11/2, 61.

560 Muhammed b. Ahmed es- Serhasi, *Usûlu's-Serahsi*, Darü'l-Marife, Beyrut, 118, 129, 239; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 65; İbn Hazm, *el-İhkâm fi'l-usûl*, 2/85; Fahreddîn er-Râzi, *Mahsûl*, 5, 99.

dünya hayatının, bir denenme süreci olduğu da belirtilmektedir.[561] Bu deneme sürecini hakkı ile tamamlayanlar ebedî mutluluğa ulaşırken imtihanı geçemeyenler de bu dünyada yaptıkları kötülüklerin karşılığında öte dünyada azap göreceklerdir. Allah'ın insanın ibadetlerine ihtiyacı olmadığına, azap ve ödül de ahiret düşüncesi içinde belirtildiğine göre imtihanın burada ve şimdi mânasında dünya hayatını ilgilendiren bir yönü olmalıdır. O yön de önce bu dünyada sonra ahiret hayatında mutluluğa ulaşmaktır. Bu da insanın hakkıdır.[562]

Mutlu olma güdüsüne sahip bütün insanlar, sınırlı imkânlara ve kaynaklara rağmen eşit derece de mutlu olabilirler mi? Herkesin mutlu olabilmesi için toplumsal ilişkileri yönlendirme etkisine sahip gücün doğru kullanılmasını sağlayacak kontrol sistemlerine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu kontrol sistemlerinden birisi de dindir. İslâm dininde, güçlünün istediğini yapabildiği bir toplumsal düzen meşru görülmediği gibi güç uğruna toplumsal ilişkilerin yönlendirildiği eylemler de makbul görülmemektedir. Dikkatle bakıldığında toplumsal meşruiyeti tahrip eden gücün ve servetin imtihan olgusu içinde sınırlandırıldığı görülecektir.[563] Allah da mahiyeti itibari ile sonsuz güce sahip olmasına rağmen, kendisini ilâhî bir değerle sınırlandırmaktadır.[564] Örneğin Allah yapacak gücü olmasına rağmen kimseye zulmetmediğini belirtmektedir. Bu şekilde Allah keyfiliği öne çıkaran herhangi bir Tanrı imgesi ile değil ahlâkla kendi farkını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İslâm'da güçlünün hep kazandığı yalınkat bir evrimci mutluluk anlayışı yerine herkesin şekavet kuşkusundan arındırıldığı "ortak iyi" anlayışı ön çıkmaktadır.[565] Ne var ki Müslümanlar, İslâm'ın mutluluk anlayışına itibar etmediler. Bir grup sınırsız güç talebi içinde sadece kendi mutluluklarına yönelirken bir diğer bir grup da dînî

---

561 el-Kıyamet 75/36; Âl-i İmrân 03/186; el-Enfâl 08/24; Hûd 11/7; en-Nahl 16/92; el-Ankebût 29/02 **أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ**

562 Serahsi, *Usûlu's-Serahsi,* 142; Fahreddîn er-Râzi, *Mahsûl*, 5.

563 el-Enfâl 08/24; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* 79-83.

564 Âl-i İmrân 03/9; el-İsrâ 17/34; el-Furkân 25/16; el-En'âm 06/24; Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 142-144; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu,* Ankara, 2000, 65.

565 Kâdî Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedâni, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer Seyyid İz (Kâhire: Şirketü'l-Mısriyye, 1384), 410, Rağıb İsfehânî el-*Müfredât fi garibi'l-Kur'ân ,* ed. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Darü'l-Marife, n.d.), 232.

beklentilerini mutluluk üzerine inşa etti. Bu durum hem toplumda değer yıkımına yol açmış hem de insanların yaşadıkları hayal kırıklıklarında dînî suçlamalarına neden olmuştur.

Tarih boyunca bireyin özgürlüğü toplumun menfaatleri ile çeliştiği için toplum ancak bireysel özgürlüğün önüne çekilen setlerle organize edilebilmiştir.[566] Bu süreçte mutlak özgür insan fikri, üstün veya iyi insan fikrine dönüşmüştür. Zira toplumsal seviyede "ortak iyi'nin tesisi bireysel seviyede "üstün iyi insan" hedefi ile mümkündür. Çünkü ötekinin mutluluğu, sadece kendisi için mutluluğu talep eden kimseler tarafından sürekli olarak tehdit edilmektedir. Bu nedenle bireyin sınırsız güç talebinin "ortak iyi" ile sınırlandırılması gerekir.[567] Bunun için de öncelikle insanın matbu düzende var olan dengeyi kendi benliğinde tesis edecek erdemler edinmesi zorunluluk arz etmektedir.[568] Bu dengenin insan tabiatındaki karşılığı adalettir. Adalet, herkes için iyi olanı, yani "ortak iyi"yi belirlemek amacı ile "her şeyin yerli yerine konulması"dır.[569] Bu tanım adaleti diğer

---

[566] Mahmud Muhammed Tâhâ, *İslâm'ın İkinci Mesajı,* 43.

[567] "Ortak iyi," İslâm Hukukunda "Maslahat" kavramı ile ifade edilmiştir. SLH kökünden türetilen maslahat kavramı salih hüküm anlamında olup fesadın, mefsedetin zıddıdır. Düzgün, kusursuz iyilik, yaraşlılık anlamına gelir. Hem kalp hem de mana bakımından hazın elde edilmesi anlamındaki menfaatin hakka mutabık olduğunu ifade eden bir kavramdır. Esas manası ise def-i mefsedet ile sabit olmaktadır. Fakat öznesine göre bir tanımlama kazanabilir. İbn Hazm "zalimlerin maslahatı" diye bir ifade kullanmaktadır. Bu anlamda mekasıd-ı şeri'a olarak da ifade edilmiştir. Gazzâlî şeriatın maksadını *dinin, nefsin, aklın, neslin* ve *malın* korunması şeklinde ifade ettikten sonra bu beş ilkeyi maslahat olarak belirtmektedir. Beş ilkeye zarar veren mefsedet iken bu beş ilkenin korunduğu durum da maslahattır. Bir durumda maslahat ilkesine başvurmak için de zarurilik, uygunluk, genellilik ve kat'ilik gibi tamamlayıcı unsurlara ihtiyaç vardır. Fıkıh literatürün ise nasların yorumlanması ile ilgili bir ilkedir." Ahmed b. Ali el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl,* Vezâretü'l-Evkâf, Kuveyt, 1994, 4/40; Ebü'l-Hüseyin Basrî, *el-Mutemed fi'l-usûli'l-fıkıh,* thk. Halil Meyis, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403, 1/81-84; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-Ahkam,* Muhammed Şakir, Darü'l-Âfâk, beyrut, 8/124-128; Gazzâlî, *Mustasfâ,* 1/174-179; İbrahim Kafi Dönmez, "Maslahat," *DİA,* 79-94; Recep İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti,* İnşa Yayınları, İstanbul, 2012, 491-496.

[568] Jiddu Krishnamurti, *Hakikat Üzerine, çev.* Deniz Demirdöven, Ayna Yayınları, İstanbul, 2012, 35

[569] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 196.

erdemlerin üzerine çıkarmıştır. Bu anlamda adalet "erdemlerin erdemi"dir.[570] Kur'ân'da ise hakk, vahyin tarihsel bağlamı içerisinde yer bulan baskın düşünceyi, yani Allah'ın adaleti fikrini, temsil etmektedir.[571] Allah, adaleti tesis etmek için "dînü'l-hakk" denilen referanslar sistemini göndermiştir.[572] Bu sistemi dikkatle izleyen insan îmân ile ahlâk arasındaki ilişkiyi kavramakta, îmânın koşulunun ahlâk olduğunu bilmektedir. Çünkü Kur'ân'da ideal insan fikri Allah'a îmân düşüncesinden bağımsız değildir. Her ne zaman ideal insandan bahsedilirse onun Allah'a inanan biri oluşu öne çıkarılmıştır. Buradan hareketle denilebilir ki Allah'a gerçekten inanan bir kimse bile bile kötülük yapamayacaktır. [573]

Kur'ân' göre her insan "üstün iyi"yi hak etmektedir. Bu değeri ona bizzat yaratıcı vermiştir.[574] Ancak her insanın kendi "üstün iyi" idealinin ancak "ortak iyi"nin tesisi ile mümkün olacağını bilmesi gerekmektedir. Nasıl toplumsal adalet, bireysel ahlâk alanındaki adalete tabi ise bireysel mutluluk da toplumsal seviyedeki mutluluğa tabidir.[575] İnsanın üstün iyiyi kendisinde gösterecek bedensel ve ruhsal mutluluğu ise eşyayla doğru ilişkiler kurmasına bağlıdır.[576] Burada ise tabiî düzen insanı mutluluğa ulaştıracak erdemler için bir örnektir.[577] Bununla birlikte "ortak iyi'nin tesisinde öncelikle bireylerin erdemi sevmeleri ve hayırlı işler yapmaları beklenmektedir.[578] Bunun için de insanın öncelikle şeylerin hakikatini bilmesi gerekmektedir. Çünkü insan, bilmediği şeyi tanımlayamamakta ve bu nedenle ona karşı nasıl davranacağını bilememektedir. Bu

---

[570] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tedhirü'l-a'râk*, 34-35; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma,* 15; Çagrıcı, Mustafa "Adâlet", *DİA,* 1, 341-343.

[571] Mâtüridî, *Te'vilât*, 8/359; Davut Rehber, *God of Justice,* XIV.

[572] et-Tevbe 9/36; Nûr 24/25; Muhammed Esed, Kur'ân *Mesajı,* 357.

[573] el-Bakara 02/23, 31, 94, 121; el-En'âm 06/151-152; Fahreddîn er-Râzi, *Mefatih*, 17/187.

[574] Hüseyin Hatemi, *Çağdaşlaşma Sorunu ve Toplum*, İstanbul, 1987, 104.

[575] İbi Miskeveyh'e göre adalet, kuvvetu'n-natıka olarak ifade edilen hikmet; kuvveti şehevaniye olarak ifade edilen iffet ve kuvveti gadabiyye olarak ifade edilen şecaat erdeminin kazanılması ile elde edilen bir fazilettir. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak,* 23-24; Ramazan Altıntaş, *İbn Miskeveyhin Adalet Anlayışı,* 6.

[576] Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları, çev.* Mahmut Kanık, İstanbul, 2010, 101.

[577] Fârâbî, *Medinetü'l-fazıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Basımevi, 2001), 22.

[578] Fârâbî, *Medinetü'l-fazıla*, 117.

nedenle İslâm dini, insanı mutluluğa ulaştıracak erdemler konusunda insana yol göstermektedir.[579]

"Ortak iyi"nin ahlâkî kaynağı değerler olsa da kurumsal tesisi hukuk ile mümkündür. Bu anlamda hak, hukuk terminolojisi içerisinde vücubiyeti yani yükümlülüğü ifade eder. Öte yandan vücubiyeti yükleyen emir ve nehiylerin sabit olması gerekmektedir. Doğrusu İslâm'da hak, sabit olan yükümlülükler anlamında şeriata yani meşruiyete delâlet etmektedir.[580] Böylece hak, ilâhî ve beşerî bütün düşünce ve kuramları denetleyen bir ilke olarak topluma ve insana yol göstermektedir. İnsan-insan, insan-Allah ve insan-tabiat ilişkisinde beklenen adalet erdemi temin edilebilmektedir. Nitekim Mu'tezile, Allah'ı vücubiyetle kayıtlarken hakkın bu anlamından hareket etmiştir.[581] Zira bir eylemin hikmetli olana mutabakatı tesis edilemezse adalet erdemi istihkâk edilememektedir. Bu temelde hak kavramı adalet, özgürlük, sorumluluk, yasa, ahlâk gibi kavramların anlam deltasını birbirine bağlayan anahtar bir kavram olarak adalet kavramından daha kuşatıcıdır.[582]

1.3.3.3. Öznenin Yetkinliği: Hak ve Hakikatlilik

Lisânü'l-Arap'ta hak kavramı *sıdk*, *sahih*, *yakin*, *vücup*, *sağduyu*, *sakinlik* ve *mecazın* zıddı anlamında kullanılır.[583] Bu anlamlar, hak kavramının insanın davranışlarını değerlendirmeye olanak sağlayan bir ahlâk ilkesi olduğunu göstermektedir. Kur'ân'da doğrudan ahlâk kelimesi geçmemesine rağmen adet ve ahlâk anlamında kullanılan *hulk* kelimesi aynı zamanda yaratıcıyı doğru algılama ve sınırları keşfetme faaliyetlerini kapsamaktadır.[584] Bu şekilde hakikatli bir insan için hak, bir konunun hikmetle tahsis edilmesi olur. Bu nedenle sadece iyilikle olabilir.[585] Bazen de hakikat somut ve maddî bir değer olarak öne çıkar. Fakat aynı zamanda ulaşılması ve korunması gereken bir değer

---

[579] eş-Şûrâ 42/52; Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi,* Furkan Yay., Ankara, 17.

[580] Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, C.1, 280.

[581] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* 1/54; İbn Hazm, *el-Fasl,* 2/139, Eş'arî, *Mâkâlat,* 2/576.

[582] Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, md.47. "Vücutta bir şeye tabi olan hükümde de ona tabi olur."

[583] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/50-55;

[584] Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, 39.

[585] Askerî, *Mu'cemü'l-furûgü'l-luğa*, 33.

olarak da yer bulur.[586] Bu anlamda "hakikati korumak, hakikatli insan ne demektir" sorusu önem kazanır.

Doğruluk yani sıdk erdemi bilgi ilkesi olarak üç koşulun yerine getirilmesine bağlıdır. Birincisi *kavlün mutabikü'l- hükm* ile sözün hükme mutabık olması ilkesidir.[587] Zira aslına mutabık bir bilgi, hak olur.[588] Başka bir ifade ile her doğru fikir kendi objesine uygundur.[589] Bu durum hak kavramının bilgide doğruluğu talep eden anlamını açığa vurur. Ancak bu tek başına yeterli olmadığı için ikincisi olarak *hükmün* de *vakı'aya* mutabakatla beraber sübut bulması gerekmektedir.[590] Bunun da ölçüsü sükunu nefstir.[591] Üçüncü bir koşul ise bilgiyi talep eden kimsenin sadık olmasıdır. Zira sıdk kavramı ahlâkî erdemi önceleyen bir ilkedir.[592] Burada bilgiyi talep eden özne eğer sıdk ehli değilse hakikat kolayca bükülebilir. Bu yüzden sıdk esasında içinde hem doğruluk hem de samimiyet erdemlerini barındırmaktadır. İnsanlar, hakikati bulmada doğruluk erdeminden yardım alınırken hakikati anlatma veya aktarma konusunda da dürüstlük erdeminden yardım almaktadırlar.[593] Sıdk bu anlamda kişisel erdemin bir ilkesidir.[594]

Hakikat arayışında dış gerçeklik anlamında dikkate alınması gereken bir hakikat problemi sürdürülür. Diğer tarafta hakikat diye ortaya konulan birçok teorinin gerçekten hakikat olup olmadığı meselesi etrafında bir erdem arayışı da eş zamanlı gider. Hakikat talebi aynı zamanda hakikatli olma erdemi ile denetlenmektedir. Bu nedenle hakikat arayışı esasında *bil-ahlâk* hareketidir. Bilgi ile ahlâkı bir arada düşünmemize imkân sağlayan bir paradigmadır. Burada hakikat, hakikatlilik talebi karşısında hemen her zaman

---

[586] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/50-55; Ezheri, *Tehzibü'l-luğa*, 9/196; Ebü'l-Feyd, *Tacü'l-ârus*, 26/458;

[587] Cürcânî, *Ta'rifât,* 89.

[588] Gerçek, doğru, aslına uygun bilgi / haber: el-Kasas 28/3; Yusûf 12/ 51; el-A'râf 07/69; Hûd 11/120; en-Nisâ 04/ 171

[589] Spinoza, *Ethica*, 33

[590] İsfehânî, *Müfredât*, (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412), 246-247; Topaloğlu, "Hak." *DİA,* XV, 152.

[591] Nesefî, *Tabsıra*, 1/9; Bağdadî, *Usûlu'd-dîn*, 5;

[592] Hüseyin Atay, "İslâm'da Olgun İnsan: İnsan-ı Kâmil," *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 169; Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvinul Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1991 30 -33.

[593] Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 338.

[594] Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik: İslâm Kelâmında Ahlak Problemi,* 59-61.

aldatılma refleksi karşısında hakikat maske düşürücü olarak işlev görür.[595] Apaçık bir hakikat erdemi, bilgi ilkesi olan *doğruluk erdemi* ile öznenin bir ilkesi olan *dürüstlük erdeminin* aynı anda denetlediği bir sürece dayanmaktadır.[596]

Hakikatlilik özü ile sözü bir olmak anlamında dürüstlük erdemine delâlet etmektedir. Dürüstlük erdemi burada hakikate sadakat göstermek ile kendisini gösterir. Birincisi sözün hakikati ile ilgilidir. Bu anlamda hakikatlilik *doğru anlamak* kadar *açıklamayı* da doğru bir şekilde icra etmeye dayanır.[597] Hatta söz türü bir kelime olmasından dolayı öncelikle sözü korumaktır. Çünkü insan hakikati bükebildiği oranda onu gerçeklik etkisi oluşturacak şekilde sunabilir. Bu nedenle hakikat ve hakikatlilik ilişkisini ahlâkî metafizik bağlamda ele alan Nietzsche, hakikati ahlâkî bir temelde talep etmek isteyenler için bazı *put kırıcı* sorular yöneltmiştir:[598] "İnsan neden hakikati talep etsin ki? Yanlış hakikat savlarına karşı aldanmamak için mi? Hakikate daha çok yaklaşmakla insanlığın topyekûn refahı arasında bir zorunlu mutabakat bulunmuyorken insan hakikati neden istesin ki?[599] Acaba insan hakikati başkalarını kandırmak için mi ister? Hakikat ile hakikatlilik birbirinden ayrılabilir mi?"[600] Ahlâkî olmayan şeyler bile bir açıdan hakikat ve yalanlara dayanıyorken insan açısından hakikati belirli ve görünür kılacak standart nedir? Bir kavramı kullanmak bile hakikati çarpıtmaya yetiyorken

---

595 Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik* 13-20.

596 Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik* 25; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. H.Muhammed Nebha, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, 15/325; bu önermenin gerekçesi Platoncu anlama geleneğinde bulunmaktadır.

597 Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 161

598 "Deleuze daha sonra aşkınlığın dinî simgelerini düzene sokmak, düşüncenin dogmatik görüntüsünün zincirlerini açmak ve olayları sınırsız bir şekilde doğrulamak için "aktörü serbest bırakmak" anlamında buna teolojik çekiç diyecektir." Bk. Gilles Deleuze, F. Leron Shults, *Iconoclastic theology: Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism*-Edinburgh University Press 2001, 140.

599 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınların, İstanbul, 2011, 18

600 "Hakikat vehim oldukları unutulan hayallerdir. İnsan zaman kavramında kurulmuş psikolojik bir simgedir." Friedrich Nietzsche, *Deccal,* Oruç Aruoba, İstanbul, 2000, 15, 34, Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, Ayrıntı Yayınları, çev. Ertürk Demirel, İstanbul, 2006, 32

hakikatli olmak mümkün müdür? Bir insanın zihni, vicdanı ve ahlâkı hakikate ne kadar tahammül edebilir?[601]

Augustinus'a göre her şey var olduğu sürece gerçektir. Sahtelik diye bir şey yoktur. Aslında sahtelik denilen şey olmayan bir şeyi varmış gibi düşünmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla sahtelik hakikate rağmen bilinçli bir çarpıtmadır. Peki apaçık hakikat karşısında hakikate ulaşmanın önündeki en büyük engel nedir? Augustinus'a göre hakikatin önündeki en büyük engel insandır. Zira insanların çoğu aslında toplumsal yaşam içerisinde hakikati aramazlar, daha doğrusu hakikat diye bir dertleri yoktur. Zira çoğu zaman hakikate ulaşma çabası riskli ve tehlikelidir Augustinus'a göre hakikat sevgisi insanlarda öyle bir hal alıyor ki bir müddet sonra insanlar sevdikleri şeylerin hakikat olmasını istiyorlar. Belki de aldatılmak istemediklerinden dolayı yanıldıklarını da kabullenmek istemiyorlar. İşte bu yüzden hakikaten yayılan ışığı seviyorlar ancak ışık kendi yanılgılarını ortaya çıkardı mı hakikat yerine sevdikleri şey uğruna hakikatten nefret ediyorlar. Açıktır ki insanlar aldatılmak istemiyorlar. Bu kaygı ile bizzat kendileri hakikati büküp duruyorlar.[602]

Hakikat istencinin iradî olmasının tabiî bir sonucu olarak, hakikatin kendisi, kötülüğün gücü karşısında kolayca bükülebilir. Bu durum çoğu zaman insanın güç yetiremediği meselelerden de kaynaklanabilir. Dolayısıyla hakikat talebi hakikatle yüzleşme çabasıdır.[603] İnsanın hakikat arayışı, kendi yaşamında hissettiği bir "yolunda gitmemezlik" durumuna karşı ortaya koyduğu fikri çaba olunca, insan orada, "yolunda gitmemezliği" ya *telafi* ederek ya da onu *yadsıyarak* kendisinin de içinde bulunduğu ortam ile uyumla hale getirmeye çalışmaktadır. Böylece, kaçınılmaz bir ihtiyaç olan uyum çabası ile hakikatin hükmü arasındaki gerilimde hakikatin bilgisi bizzat kendisini talep eden özne tarafından çarpıtılır. Bunu belirten Nietzsche'ye göre ahlâklı olmak için bizzat ahlâk tercih edilmediği, yani çıkar, kibir ya da çaresizlikle seçildiği sürece hakikî mânada bir ahlâktan

---

601 "Hakikat üzerine gerçekleştirdiğimiz her araştırma, her kuram, hakikatin bir kötü taklidi, karikatürü, parodisidir. Örtüleri çıkarıldığında hakikatin hakikat olarak kaldığına inanmıyoruz" Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınların, İstanbul, 2011, 18, 81, 102.

602 Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, 324.

603 Düccane Cündioğlu, *Motto,* Kapı Yayınları, İstanbul, 2016, 74.

söz edilemez.[604] Hakikatliliğin korunması için onu denetleyen hakikat korunmalıdır. Çünkü her şeyden önce tarihin ve tabiatın şahitliğini manipüle etmeyi engellemek için hakikatin korunması gerekmektedir.[605]

Ahlâkı deontolojik seviyede benimseyen Nietzsche'ye göre hakikatpererestlikten ziyade hakikatlilik bir zorunluluktur. Umutları ve liberal fikirleri ayakta tutan hakikatliliktir.[606] Zira hemen her durumda hakikatin kendinde değer taşıması hususu, ona bir değer olarak sahip olmayı isteyen insanın koşulsuz bir hakikat istencine boyun eğmesini doğurmaktadır. Halbuki burada "kendini haklı çıkarma" seviyesindeki bir hakikatperestliğin hiçbir zaman hakikat istencinin sebebi olmaması gerekir.[607] Buraya dikkat çeken Nietzsche'ye göre koşulsuz hakikat istenci her türlü hakikate inanmak anlamında değildir. Kim olduğumuzu anlamak, hatayı düzeltmek, kendimizi kandırmaktan kaçınmak, hatanın rahatlığının ötesine geçmektir. Elbette çeşitli inançlar hayatımız için zorunlu olabilir. Ancak bu durum onların hakikate uygun olduğunu göstermez.[608] Bu nedenle, hakikati bir ahlâk problemi olarak imleyen Nietzsche'nin ifade ettiği gibi, hakikati istemek kandırılmak istememekten ziyade kendimi bile kandırmayacağım şeklindeki üstün bir ahlâk ilkesine, dürüstlüğe, dayanır.[609] Ancak diğer tarafta dürüstlüğün, hakikatlilik fikrinin, gelip kendisini besleyen ahlâkın aleyhine dönmesi mümkündür. Bunun da sebebi hakikatin işlevsel bir şey olmamasıdır. Çünkü Nietzsche'ye göre insanları aydınlatmak onları bu dünyadaki yaşamını imkânsız kılabilir.

---

[604] Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, çev. Özden Saatçi, Say Yayınları, İstanbul, 2017, 9.

[605] Quentin Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar,* 100.

[606] Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik,* 326.

[607] Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınların, İstanbul, 2011, 18; Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul, 2001, 5.

[608] Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınların, İstanbul, 2011, 3, 121; Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul, 2001, 2

[609] "Size bir insanın aslında iyi huylu bir hayvan olduğunu kanıtlamak için, bunca süredir nasıl kolay kandırılabilir olduğunu hatırlatmam gerek. Ancak şimdi, oldukça geç bir zamanda, muazzam bir kendini yenmenin ardından, güvenilmez bir hayvan oldu, - Evet! İnsan eskisinden daha kötü", Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2011, 50; "*Bir filozof tarafgirliği ve düşkünlüğü de var olagelmiştir, kimse bu konuda kendini kandırmamalıdır.*" Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011, 35, 119.

Her şeyden önce insanın kendisinin hoşuna giden yalanlara artık izin vermemesi toplumsal çözülme sürecini başlatabilir.[610]

Dürüstlük erdemi müdde'inin kendini kandırmamasını tembihler. Hakikati doğru kavrama bu yüzden esasında en başından itibaren bir vicdan, onur ve insanın kendine karşı duyduğu saygı sorunudur. Dolayısıyla mutabakat anlamındaki doğruluk her şeyden önce bizzat *insanın kendisini doğrultan* bir işleve sahiptir. Yani hakikatin doğruluğu önce insanın kendisini doğrultmalı ve düzeltmelidir. Bu nedenle dürüstlükten daha önceliklidir. Çünkü inançları doğru dile getirmenin ifadesi olan dürüstlük ancak bilginin vakıaya mutabakatı olan doğruluk savunusu ile ayakta durabilir. Öyle ki doğruluk ilkesi olmaksızın dürüstlük ilkesinin bilincinde olmak imkânsızdır. Bilincinde olmak ise her zaman hakikate adanmışlıkla motive edilmelidir. Aksi halde küçücük bir ihmal bütün bir hakikatin gözden kaybolmasına neden olacaktır. Bu bağlamda doğruluk, dileğin inancın yerine geçecek şekilde yarattığı etkilerden insanları korumak için vardır. [611]

Hakikatlilik her halükârda bir tenkidi diri tuttuğu ölçüde hakikati belli bir zaman ve mekân endeksinde donduran hakikatperestliğin karşısında yer alır. Hakikatperestlik, yıkıcı şekilde dogmatikliktir. Bu yüzden her durumda kuşkuyu telin eden bir formla her daim teorilerin bünyesinde var olur. Buna rağmen hakikat arayışı olmaksızın hakikatlilik mümkün olmaz. Çünkü hakikatlilik gerçeklik etkisini taklit eden yanılsamalardan kişi uyandıracak şekilde hakikat kavramında verili olarak bulunmaz. Hakikat arayışı en başında hakikat istencini gerekli kılan bir ilk adımla başlar. Bu açıdan liberal bir toplumun hakikatli tarihle kesin bir bağlantısı vardır. Her türlü görüşün yüzleşmesini teşvik eden düzenlemeler sayesinde hakikat mümkün olur.[612]

---

[610] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul, 2001, 259. Başlık.

[611] Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 161, 179.

[612] Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 33, 326.

1.3.4. Estetik İlkesi Olarak Hak: Mülâyemet

Kelâm ilminde hakikat üzere belirtilmiş varlık, doğruluk temeli üzerine kurulmuş düşünce, iyilik temeli üzerine kurulmuş ahlâk ve güzellik temeli üzerine kurulmuş mûlâyemet olmak üzere dört önemli boyut bulunmaktadır. Estetik ilkesi olarak hak kavramının delâlet ettiği mâna mûlâyemettir. Terim anlamı ile felsefî düşüncede delâlet ettiği sözcük estetik kelimesidir. Tadma anlamındaki aisthesis veya aishanesthai kavramından gelen estetik kelimesi duyular ya da duygu yolu ile algılamak anlamına gelir. Terim olarak da duyulara dayalı bilgilerin tutarlılığını ve uyumunu denetleyen felsefî ilkeyi belirtir.[613] Estetiğin felsefî kuramsal mânaları onun toplumsal tezahüründe açığa çıkmaktadır. Bu anlamı ile estetik, bir çağa ve topluma ait ideallerin sentezidir.[614] Estetik, nazari ameliyenin nesne vasıtası ile tahakkuk etmesidir. İnsanın estetikle bağ kurabilme kapasitesi onun nazari ve ameli hikmet boyutunun sağlamlığı ile doğru orantılıdır.[615] İbn Haldun'a göre "ümran ilmi" nasıl ki diğer bütün ilim ve sanatların çerçevesi ve temeli ise ilmî sanatlar ve toplumsal faaliyetler de ümranı kuran temel unsurlardır. İlim ve sanatlar insanı diğer canlılardan ayıran, onu seçkin hale getiren, yaratıklara karşı onun en şerefli vasfını oluşturan aklın neticesidir.[616]

Estetik ilkesi olarak hak; bir sözün, yazının, sembolün, resmin ve nesnenin kendi aslına, ya da başta hedeflenmiş bir tasarıma uygun tahakkuk edip etmediğinin denetlendiği doğrulara delâlet eder. Bu anlamda estetik ölçüsü, hak kelimesinin mutabakat anlamına bağlanır. Bir yaratılış veya icad eğer hakkı ile yapılmışsa, yani amaç ve görünüş bakımından iyi ise güzel, değilse çirkin kelimesi ile belirtilmektedir. Fakat din ve felsefe açısından güzellik ve çirkinlik kelimeleri modern anlamı ile şekilsel açıdan simetriye, renklerin uyumu üzerinden bir etkiye dayanmaz. Gerçekte metafiziksel boyutları olan ontolojik kavramlar olarak ele alınmıştır. Bu anlamı ile güzellik ve çirkinlik bir sanatsal üretimin üzerinde inşa edildiği amaca uygun çalışıp çalışmadığı ilkesi yolu ile elde edilen

---

613 Hutcheson F., *An Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue*, edt. W. Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis, 2004, 35-39; Noel Carroll, *Beyond Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 20.

614 Gustave Le Bon, *Ulusların Yücelişinin Psikolojik Yasaları*, çev. Mehmet Demirezer, İst., 1998, 59.

615 Bouthoul Gaston, *Zihniyetler*, çev. Selmin Erdem, İstanbul, 1975, 50.

616 İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1/114-116.

değerlerdir. Bundan dolayı da bu sözcükler Kelâm'da dini-ahlâkî anlamları ile, hüsün ve kubûh, ile belirtilmiştir.[617] Fakat bu kelimeler estetik anlamdan çok dînî ve ahlakî değerleri belirtir. *Seyyie* ile daha ziyade insani ilişkileri nitelendirilmektedir.[618] Estetik, salt varlığın görünüşü üzerinden algılanan bir etkiden ziyade varlığın metafiziksel yapısına, varlığın özü ile ilgili ilk ilkeye dayanmaktadır.

Estetiğin metafiziksel boyutu felsefenin en eski problemi olan "idea" ile "görünüş"ün ilişkisi içinde tartışılmıştır. Bu anlamı ile estetik, hakikatin form üzerinden yansıması olur.[619] Platon'da bu konu "mimesis" kavramı ile ifade edilmiştir.[620] Ancak Platon, mimetik nesneyi asıl varlığın yerine koymaz. Çünkü ona göre her sanatsal üretim aslın kopya edilmesi olduğu kadar gerçekliğin seyreltilmesidir de. Örneğin bir demirci bir duvar ustasını taklit ederse bu üretimin niteliğini düşürmektedir.[621] Burada karakter yoluyla taklidin yerildiği bir durum da görünmektedir. Başka bir yerde iyi insanın niteliği, iyiyi sevme çirkinden nefret etme şeklinde belirtilmektedir.[622] Peki bir insan güzel olanı nasıl bilebilir? Platon'a göre insan *doxaya*, yani sanıya karşı daima temkinli olmalıdır. Zira *doxa* bazen öyle bazen de böyle görünebilen şeydir. Bu durumda insanın alêtheia'ya yönelmesi, onun bilgisel müdrekesi olan epistemeyi, varlığın özüne ilişkin bilgileri talep etmesi gerekir. Eğer insan isterse bu farkı bilebilir. Platon'a göre korkaklık, bilgisizlik ve ölçüsüzlük gibi yanlışlık da bir uyumsuzluktur.[623] İnsan düşünme sayesinde sanı ve hakikat arasındaki farkı anlayabilir.[624]

Platon'da güzel olan şeyler kendinden güzeldir. Bu şeyler de herhangi bir karşılaştırma üzerinden güzelliklerine karar verilen şeyler değildir.[625] Şeyleri birbiri ile

---

617 Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvinü'l Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1991, 30 -33.

618 İlyas Çelebi, "Hüsün Kubuh" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/59-63.

619 Turan Koç, *Zamanın Gözleri: Sanat-Dil-Hakikat*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, 8.

620 Platoncu düşüncede sanatsal üretimi ifade eden kavram. Platon, *Devlet*, 597a-e.

621 Platon, *Devlet*, III, 395a-e.

622 Platon, *Devlet*, III, 401.

623 Platon, *Devlet*, 444a-e.

624 Platon, *Devlet*, V, 477-480.

625 Platon, *Devlet*, V, 494.

kıyaslayarak güzellik etkisi üretmek sofistlerin işidir. Sıradan insanlar da bu yanılgıya düşebilirler. Ancak sıradan halk için iyi olan şey zevk veren şeyler iken filozoflar için iyi olan şey, varlıkların özüne dönük düşüncedir. Filozoflar bu öze ait modellere bakarak toplumu inşa ederler.[626] Burada Platon çok sayıda güzel ve iyi şey olarak işaret ettiği izafi durumlar arasında doğası gereği güzel olan şeylere dikkatleri çeker.[627] Duyuların estetikle ilişkisi içinde şeylerin değişmeyen özlerini, ideaları temele koyar. Böylece güzelliğin kaynağı olarak işaret edilen varlık seviyesinden görünüşler alanına bir saçılma yaşanır.[628] Bu saçılma içinde aklın doğru ile yanlışı, güzel ile çirkini bilmesini sağlayan şey ise "iyi idesi"dir.[629]

Platon'un kozmolojisinde varlık görünen ve kavranılan dünya olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Görünen dünya epistemolojik açıdan gerçek ve gerçek olmayan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Gerçek olan kısım episteme iken gerçek olmayan şey sanılardır. Akıl yolu ile kavranılan âlem ise ruh ve ilkedir.[630] Ruh burada kavrama kuvvetine sahip olan insanın yetkin boyutudur. Görülebilir âlemde ruh yukarı yerine uzağa bakar. Mimetik üretim kavrama, çıkarım, inanç ve sanı hiyerarşisi içinde ele alınmaktadır. Göz burada gökcisimlerinin hareketlerinin düzenini akılla algılanır. Bu düzeni tesis eden yaratıcı ressam ve heykeltıraş gibi bir beceriye sahiptir. Fakat insanlar gibi üretmez. Platon burada canlı eski Yunan mitolojisinde canlı heykeller yapan Daidalos'u örnek verir. Bu daha sonra Aristo'nun Tanrı anlayışına fikir verecek mimar varlıktır.[631]

Platon, güzelliği metafizik bir ide olarak ele aldığı *Devlet* adlı kitabının onuncu bölümünde mimetik üretim konusundaki düşüncelerini belirtirken şiir sanatını başlangıç yapar. Platon'a göre şiirde, benzetme üzerinden ilerleyen her şeyden kurtulma çabası vardır.[632] Şairlerse benzetme ile gerçeğin gölgelerini üreten kişilerdir.[633] Buradan hareketle

[626] Platon, *Devlet*, V, 494, 505.

[627] Platon, *Devlet*, V, 507.

[628] Platon, *Devlet*, VI, 507.

[629] Platon, *Devlet*, VI, 509.

[630] Platon, *Devlet*, VI, 510.

[631] Platon, *Devlet*, VII, 529.

[632] Platon, *Devlet*, X, 595.

[633] Platon, *Devlet*, X, 599.

benzetilmiş şeylerden onların gerçeklerine giden bir akıl yürütmede bulunur. Platon'a göre güneşin, aynadaki yansıması gerçek bir yaratma değildir. Ressamın yaptığı resim de böyledir. Ressam da gerçeğin benzerini yapmaktadır. Dolayısıyla ressamın yaptığı sedir resmi, marangozun yaptığı sedir ağacı heykeli veya şairin sözle betimlediği sedir fikri doğada var olan sedir ağacının birer taklididir. Bu taklidin aslı doğada, doğadakilerin aslı ise ideler âlemindedir.[634]

Platon, mimetik üretmeyi açıklarken sedir metaforu üzerinden mümkün dünyaların en iyisinin imkân biçimini belirtmiştir. Ona göre benzetilmiş şeylerin gerçeklerini ancak Tanrı yaratır. Tanrı iki ayrı türde sedir yaratmamıştır. Eğer iki tane yapsaydı bu durumda her iki sedir türünü birleştiren üçüncü bir sedir türü gerçek sedir şeklinde ortaya çıkacaktı. Diğer sedirler ise bu özellikte olmayacaktı. Herhangi bir sediri değil de gerçek sediri üretmek istediği için sadece bir gerçek sedir yaratmıştır. Açıktır ki Tanrı ya keyfi öyle istediği için ya da başka türlü yapamayacağı sediri bu şekilde var etmiştir. Bu da gerçek sedirdir."[635] Timaeus adlı kitabında ise dünyanın tamamen yaratılıp yetkin hale gelen evrende en son ve dolayısıyla en mükemmel şekilde yaratıldığını belirtmektedir.[636] Böylece Platon âlemi mimetik üretim sıralamasında ideanın hemen ardına yerleştirmekte, sanatkarların üretimini ise hiyerarşinin sonraki aşamasında koymaktadır. Platon'a göre insanların söz, yazı, resim veya nesne yolu ile icra ettikleri şey esasında idenin üzerinde tahakkuk ettiği asıl formun imajının imajıdır. Dolayısıyla seyreltilmiş gerçeklik formlarıdır.

Platon, hakikate dost olanlar şeylerin özünü arayanlardır demişti.[637] Aristo'nun (384-322),estetik anlayışını varlığın özü ile onun tahakkuk ettiği form arasındaki uyum içinde aramak gerekir. Bir bakıma Aristo şeylerin özü ifadesini idelerden onların bil kuvve durumlarına indirgemiştir. Platon'da doğadaki sedir ağacı, gerçeklikler âlemindeki sedir idesiydi. Aristo bu ontolojik açıklamayı cins ve fasıl bilgisine indiren bir görüş ileri sürdü. Mimetik üretmeyi de doğanın kendi yasaları içine yerleştirdi. Üretim sürecini de dört

634 Platon, *Devlet,* 597a-e.

635 Platon, *Devlet,* 597a-e.

636 Platon, *Timaeus,* 42b-e.

637 Platon, *Devlet,* V, 492.

neden formasyonu içinde sistemleştirdi. Bu sistem içinde sanatsal mimesis fiziksel nesnenin gözlemlenerek taklit edilmesidir. Fiziksel nesneyi anlamak için doğayı gözlemlemek gerekmektedir. Metafiziği anlamak için de fizik âlemi gözlemlemek lazım. Aristo da metafizik, fizik, doğa ve mimetik üretim hiyerarşisinden kaçamamıştır. Bu sonuca göre insanın var oluşu tabiatın bir kopyasıdır. Çocuk ise ailesini bir kopyasıdır. Bunun gibi şiir, heykel gibi sanatsal faaliyetler de doğada var olan asılların taklit edildiği biçimlerdir.[638] Buradan hareketle Aristo, retorikte etki oluşturmak üzere yapılan taklide, anlamın bedenle dramatize edilerek üretilmesine imitatio demiştir. Aristocu mimetikte biçimin öze veya parçanın bütüne uygunluğu anlamında estetik idesi, "var" olan bir şeyin rizomatik bir bünyede olması gerektiği zamanda, yerde ve tamlıkta tahakkuk etmesidir.[639]

Platonculukta ideal olandan başlayan mimetik seyrelme yadsınmaz. Zira mimetik üretim varlık ve değer bakımından ideal olandan başlayıp süfli olana doğru giden bir süreçte cereyan eder. En yüksek mimetik potansiyel ideada bulunmaktadır. İdeanın yaratıcısı tanrıdır. Sonraki seviyede sanatkârların mimetik doğrusu gelir. Başusta Demiurgos ideanın görüntüsünden nesneler üretmiştir. Fakat ressam ve şairler ideayı temsil eden görüntüler üzerinden bir nesne üretmektedirler. Sadece görüntü üretimi ile kalan bu seviyede ressam ve şairler salt taklit seviyesindedirler. Şeylerin görüntüsünün ortaya çıkarılması, onların tanrısal ide seviyesinde bir yaratma olmadığını gösterir. Ressam ve şairler mimetik sürece kendi duygusal izlerini katarlar. Bu nedenle sonuç hakikatin kopyalanması değil onun görüntüsünü üretmektir. Aristo'da mimesis sürecinde ortaya çıkan ürün hakikatin bir kopyası olarak görülmez. Mimesis tasavvur edilenin yeniden üretimidir. Bir yeniden yorumlamadır. Ölçü de tabiatın kendisidir. Ancak sanat

---

[638] Aristo'da "imitation" md. için bk. Aristo, *Complete Works: Digital Edition,* edt. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995, 987b12, 1190a31, 1447a19-1448b23, 1450a16, 1451a30, 1453b13, 1454a27, 1459a15, 1461b26-1462b15.

[639] Rizomatik" kavramı Yunanca ağacın kökü anlamında *rhizoma* kelimesinden uyarlanmıştır. Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin düşünce evreninde varlığın diyelektik unsurlarının bir bütünde ve estetik bir formda tahakkuk etmesini ifade etmektedir. Bil-kuvve olanın bil fiil hale gelmesi şeklindeki Aristo düşüncesinin fikir ve düşünce kavramlarına uyarlanmasıdır. Özellikle düşüncenin "organsız beden/ body without organs / corp sans organes" şeklinde formüle edildiği makine düzenlerini ifade eder. Bk. Slavoj Zizek, *Organs Without Bodies,* Routledge, 2004, 1-5.

bir kopya üretmek değildir. Bir nesnenin üretimidir. Tabiat ölçüdür. Nesneler ile yapılan mimetik eylem ile tabiat kendi ürününü kendiliğinden ortaya koyar. Zeus heykelini daha önce görmeyen bir kimse onun zeus olduğunu bilmesi böyle bir etkiyi üreten nesnedir.[640]

Platon'a göre güneş metaforu ile anlatıldığı üzere yaşanan bu saçılma içinde, aklın doğru ile yanlışı, güzel ile çirkini bilmesini sağlayan şey "iyi idesi"dir. Bu görüş daha sonra Neo-platoncu anlama geleneğinde var olan "mahza'l-hayr" ilkesinin temel fikri yapılmıştır.[641] Bu Müslüman düşüncesinde var olan mimetik üretimin de ilkesidir. Allah'ın yarattığı her şey bu hayır nizamına dayandığı için var, doğru ve güzeldir. Bu aynı zamanda bilim ve hakikatin temelindeki şeydir.[642] Bu şekilde "iyi idesi", Müslüman düşüncesinde hak metafiziğine aktarılan önemli bir ilke olmuştur. Buna göre "Hakkü'l-Evvel kendi hakikatinde birdir. Zira var olması için başka bir varlığa muhtaç değildir. Aksine kendi kendisine yetendir. Bir cisim olmadığı gibi bir cisimde de değildir. Varlığı bütün var olanların dışındadır. Hiçbir şey hakikî anlamda ona iştirak etmez. Sadece bir olmak durumundadır. Bütün diğer varlıkları birleştiren tek varlıktır. O diğer varlıklara hakikatlerini veren Hakkü'l-Evvel'dir. Kendi kendine yeten kendi dışını hakikati ile müstefid kılandır. Ondan daha kemal sahibi, onun bulunuşundan daha faziletli, onun varlığından daha sürekli, onun hakikatinden daha büyük onun birliğinden daha tam bir varlık bulunmamaktadır.[643]

İslâm'da estetik duyuşu ifade eden en güzel sözlerden biri "Allah güzeldir güzeli sever" hadisidir.[644] Ayrıca Müslüman düşüncesinde estetik mânaları ifade etmek üzere *sâni, kemâl, cemâl, fen* ve *mülâyemet* kelimeleri kullanılmıştır. Bu kavramlardan Sânî', Cemâl ve Kemâl kelimeleri Allah'ın her şeyi en güzel ve en mükemmel şekilde yaratması, tasavvufun uluhiyet anlayışı bağlamında ele alınmıştır.[645] Fen kelimesi günümüzde bilim anlamında kullanılsa da aslında daha önceleri bir çaba ile elde edilmeyen hikemi bilgi

---

[640] Mehmet Akif Duman, *Mimesis*, Litera, İstanbul, 2014, 36-49

[641] Thomas Brendan Sammon, *God who is Beauty, The : Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, James Clarke Company, Limited, 2014, 56.

[642] Platon, *Devlet*, VI, 509.

[643] İbn Sînâ, *Resâîl fi Terbiye ve Siyasiye*, Beyrut, 2001, 176; Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât*, 216.

[644] Müslim, *İmân* 147; Ebû Davud, *Edeb* 29; Tirmizî, *Birr*, 6.

[645] Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 116;*Mearicü'l-Kud* 88; Şehristânî, *Milel*, 3/29; Âmidî, *Gâyetü'l -Meram*, 289.

anlamında yorumlanmaktaydı.[646] Mülâyemet kelimesi ise nisbeten hak kelimesinin mutabakat anlamını vermektedir. Nesnenin bir hikmete uygun tahakkuk etmesini belirten bir anlama sahiptir.[647] Bu bağlamda bir fidanın; bir ağaç olarak tahakkuk etmesi o ağacın hakikatine uygun tam bir mülayematla oluştuğunu gösterir. Bu anlamı ile hikmet kelimesi ile benzer bir anlama sahiptir. "Hakikî bitki" anlamında "nebâtü'l-hakîk" ifadesi estetik açıdan hikmetli bir oluşa sahip olmak demektir.[648] Aynı şekilde çok sıkı ve sağlam dokunmuş elbiseye "sevb^{un} muhakkak^{un}" denmesi de böyledir.[649]

Müslümanlar, geniş kavramsal altyapıyı, İslâm'ın ilke ve esaslarını dünya hayatının geçiciliğine göre yorumlamışlardır. Yine aynı bakış açısı ile bireyin, toplumun, ya da dış dünyanın görünüş bakımından güzelleştirilmesine odaklanmayan bir estetik yorum geliştirmişlerdir. Bireyin ve toplumun ahlâkî açıdan güzel olması temel amaç görülmüştür. Müslümanlar açısından sanat, Allah'a inanmak için bakılması gereken evrenin harikulade düzenine ait hayrete dayanır. Çünkü sanat hiçbir beşerî üretimin asla hak iddia edemeyeceği şekilde Allah'ın inâyetine dayanan eşsiz eylemi ifade eder. Allah'ın, varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi ve mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini var etmesinin muhteşem görünüşüdür."[650] Dolayısıyla beşerîn yapamayacağı, hatta yapmaya tevessül edemeyeceği şekilde mucizevidir. İnsan açısından inâyet ise Allah'ın her şeyde yarattığı iyilik düzenini düşünmesidir. Bütün mükemmelliklerin Allah'ın inâyetinin ve iradesinin eseri olduğu hususunu idrâk

---

646 Jean-Louis Michon, *Introduction to Traditional Islam: Foundations, Art and Spirituality*, Perennial Philosophy Series, World Wisdom, Bloomingto,İndiana, 2008, 53-54.

647 Mülâyemât yakışmak, uygunluk, hoşluk, münasip olmak gibi mutabakat grubu anlamlarına delalet etmektedir. Örneğin zevkine göre anlamını ifade etmek için "mulâimen li'z-zevk" ifadesi kullanılmaktadır. Gayri Mulâyemât ise uygun olmamak anlamına gelir. İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal*, 2004, 343; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 217; Tehânevî, *İstilahatil Funun ve'l-Ulum*, 245; Ahmed Muhtar, *Mucemu luğati'l-arabiyeti'l-meâsır*, 3/1985.

648 İbn Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/8.

649 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/117 **والْحَقُّ الثابت الذي لا يسوغ إنكاره. يقال: حق الأمر، إذا ثبت ووجب. وحقت كلمة ربك، وثوب محقق**

650 İbn Sînâ. *Metafizik*, 2/160.

etmesidir.[651] Bunun ötesi, yani ilâhî sureti veya sanatı taklit eden tasavvurlar ve eylemler küfür veya bidat kelimeleri kullanılarak tenkit edilmiştir.[652]

Kur'ân'da putperest oldukları için helâk edildikleri belirtilen geçmiş milletlerin kalıntılarına dair güçlü vurgu ile Kabe'deki putların sürekli hatırlatılması Müslümanların estetiğe karşı çekingen kalmalarına yol açmıştır.[653] Bâtıl şeylerin hakkın suretinde sunulacağı düşüncesi içinde her şeyin iyiliği veya kötülüğü şeri' esaslara göre, şüphenin kırıntısına bile yer kalmayacak bir önlem mantığı içinde değerlendirilmiştir.[654] Bu nedenle Müslümanların estetik gelişimleri literalist dînî algının izin verdiği sınırlar içinde varlık alanı bulmuştur. Geçici olan bu hayatta, Allah'ın eşsiz sanatı karşısında, mütevazi bir yaşamla yetinmeyi salık veren görüşlere itibar edilmiştir. Oyun ve müzik ya yasaklanmış ya da belli oranda sınırlandırılmıştır.[655] Bu karşıtlık içinde kelâmcıların kullandıkları kavramlar da teolojik açıdan dînî gerekçelendirme maksadını aşamamıştır. Husun ve kubûh kavramları mimetik üretimin değil, efalü'l-ibâd konusunda Allah'ı zulüm, abes ve noksan sıfatlardan tenzîh edecek şekilde ele alınmıştır. Duyular ise bilginin kaynakları, dînî tekliflerin geçerliliği bağlamında ele alınmıştır.[656]

Bir taklit eğer dinin gölgesine sığınırsa o zaman kendine yaşam alanı bulabilir. Bu nedenle kilise kubbelerine çizilen ve İtalyanca taze anlamına gelen freskler Azteklerde, Hindistan'da, Mısır'da, Roma'da, Mezopotamya'da, Yunanistan'da süregelen resim kültürün içinde yaşayabildi. Hz. Îsâ'nın heykellerini yapmak Roma ve Grek heykel sanatının gelişmesinin yolunu açmıştır. Freskler saklı kalan Tanrı iradesinin ifşa

---

651 İbn Sînâ, "Risâletü'l-Arşiyye", *Risâleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve H. Kırbaşoğlu, Ankara, 2004, 42,55.

652 Osman b. Said Darimî, *Red alâ Bişr Al Merisi el-Cehmi el-anid fimâ iftera alallâhi mine't-tevhîd,* thk. Raşid B. Hasan, Mektebetü'r-Rüşd, 1998, 1/570; Hişam b. Muhammed b. Kelbi, *Kitâbü'l-esnâm,* thk. Ahmed Zeki Paşa, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kâhire, 2000, 53.

653 el-En'âm 06/06; Fâtir 35/44; Fussilet 41/15; İbn Kelbi, *Kitâbü'l-esnâm*, 53.

654 Haris b. Esed el-Muhassibi, *Mahiyetü'l-akl ve ma'nahu ve ihtilafu'n-nasi fihi,* thkk, Hüseyin el-Kutulî, Darü'l-Kindî, Beyrut, 1398, 233; Mâtüridî, *Kitâbu't-tevhîd*, 6; İbn Hazm, *Fasl,* 2/61.

655 Jean-Louis Michon, *Introduction to Traditional Islam: Foundations, Art and Spirituality*, 140.

656 Mâtüridî, *Kitâbu'tevhîd,* thk. Fethullah Huleyf, 170, 230, 310; İbn Hazm, *Fasl,* 3/58; Fahreddîn er-Râzi, *Mealim fi Usûlu'd-dîn,* 93; *Muhassal,* 19-21; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, 235-239; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/6; İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* 11; İsfehânî, *Müfredât,* 279.

edilmesiydi.[657] Fakat sfenksler, taklidin kötü bir örneği, paganizmin anılarına ait olduğu için suç görülmüş ve mitolojiye sürülmüştür. İslâm medeniyetine gelince, kutsalı taklit etmek İslâm bakiyesi içinde mümkün olmamıştır. Müslümanlar, animist inanç objeleri olan putlardan, cinlerden ve melek kültlerine karşı gelişmiş karşıtlıktan dolayı mimetik üretime mesafeli durmuşlardır. Bununla birlikte İslâmiyet'in yayılması neticesinde Müslümanlar farklı varlık, ahlâk ve estetik anlayışına sahip milletlerle karşılaşmışlardır. Bu durum Müslümanların, insanın içsel yönüne vurgu yapan estetik anlayışları ile komşu kültürlerin gündelik hayatın estetik yönlerine vurgu yapan pratikleri arasında bir gerilime yol açmıştır. Müslümanların estetik anlayışı bu gerilim içinde yeni bir evreye geçmiş ve çevre kültürlerden etkilenmeye başlamıştır. Bu süreçte İslamileştirilen yabancı estetik tarzları, zaman içinde Müslümanların estetik dili olmayı başaracak şekilde dönüşmüştür.[658]

Kur'ân'da Yahudi ve Hristiyanlara benzememeye vurgu yapan âyetler Müslümanların, cami süsleme sanatlarında, kiliselerdeki İsa fresklerine karşıt oluşturacak şekilde, yazı sanatlarına, bitki resimlerine dayanan estetik bir tarz geliştirmelerine yol açmıştır. İlk İslâm yapı mimarisi, fethedilen topraklarda yer alan taş işçiliğinin çok az dönüştürülerek taklit edilmesi ile üretilmiştir.[659] Resimler yerine önemli şahsiyetlerin isimleri hat sanatı ile tavanın çeşitli yerlerine nakşedilmiştir. Yazıda etkiye vurgu yapılması ise şiir ve hitabet sanatını önplana çıkarmıştır.[660] Dinî vecibelerin varlığı kıraat gibi ses ilimlerini önemli kılmıştır. Mânanın öne çıkarılması ise görüşlerin doğruluğunu sağlayan mantık araçlarına, beş sanata olan ilgiyi artırmıştır.[661] Böylece Müslümanların kazandığı bu estetik dil, tarihsel süreç içerisinde Felsefe, Kelâm, Tasavvuf ilminin etkileşimi içinde harmanlanmış, yükselen medeniyetin gelişme şartlarına bağlı olarak zaman ve yapı bakımından farklı şekilde tezâhür etmiştir. Bu şekilde Müslüman estetiği

---

[657] Robin M. Jensen, "The invisible Christian God in Christian art", *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, edited by April D. DeConick, and Grant Adamson, Routledge, 2014, 217.

[658] Jean-Louis Michon, *Introduction to Traditional Islam: Foundations, Art and Spirituality,* 79-80.

[659] Michon, *Introduction to Traditional Islam: Foundations, Art and Spirituality,* 81.

[660] Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* 140.

[661] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1/213.

İslâm Medeniyetinin ve hakikatinin dil ve üslup üzerinden bir yansıması olmuştur. Varlığı asıl kaynağı üzerinden okuduğu için tevhîde ve îmâna yaslanmıştır. Zaman içinde hayatı kolaylaştırma ve güzelleştirme esasına göre gelişen bu estetik anlayış îmânın bir tecrübesi, onun artistik dildeki ifadesi olmuştur.[662] Gayb ile şâhid âlemin, tenzîh ile teşbihin bir yolunu bulup birlikte mükemmel bir ilişkiye kavuştuğu yani zihni kavrayış ile gönlün hakikatinin birleştiği bir yapıya dönüşmüştür. Îmân, İslâm olarak dışa vururken İslâm da geçmiş kültürlerin estetik tarzlarının harmanlanmış biçimi olarak yeni bir sanat anlayışı ile dışa vurulmuştur.[663]

[662] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1/214, 260-261.

[663] Turan Koç, *Zamanın Gözleri: Sanat-Dil-Hakikat,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, 8-13.

II. BÖLÜM:

KELÂM'DA NİHAÎ HAKİKAT MESELESİ

Bütün insanların kendilerini alamadığı en önemli zihni faaliyetlerden biri hakikat arayışıdır. Bu durumu düşünce tarihinin çok daha erken dönemlerinde fark eden Aristo, bütün insanların doğal olarak bilmek eğiliminde olduğunu, insanların duyulardan aldıkları zevkin bu duruma kanıt olduğunu belirtmiştir.[664] Öte yandan insanların bu doğal güdüden hareket ederek varlık, madde, zaman ve neden ciheti ile *asıl olanı* bilmek istemeleri, tarihsel süreçte birçok dînî ve felsefî düşünce sisteminin ortaya çıkmasını sağlamıştır.[665] İnsanların yaratılıştan sahip oldukları bilme isteği, hayatın temel meseleleri karşısında düştükleri krizle, yani nihaî kaygı ile birleştiğinde, ilk ve nihaî hakikatin bilgisi talep edilmiştir.[666] İlk çağlardan itibaren insanlığın mitolojik düşünce ile talep ettiği anlam arayışı aslında bu krizden çıkmak içindir. Daha sonra hakikat arayışı, tabiat kuralları ile yeniden düzenlenmiş düşünme araçları içinde farklı bir boyut kazanmıştır. Aristo bu yeni düşünme biçimine, ilk nedenin bilgisini veren akıl yürütmeye, "ilk felsefe" adını vermiştir.[667] Kendisi ile her şeyin bilgisinin ilk ve nihaî asıllarını, özlerin fizik âlemin ötesinde kalan kısımları ile bilginin apriori şartlarının, eşyanın derinlemesine doğru mahiyetinin bilgisini veren ilk felsefe daha sonra "metafizik" kelimesi ile belirtilmiştir.[668]

---

664 Aristo, *Metafizik*, 980a 21-25.

665 Gottfried Wilhelm Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", *Philosiphical Essay* 149; Seyyid Hüseyin Nasr, "God is Ultimate Reality: Metapyhsical Knowledge and Spiritual Realization" , *God: Ultimate Reality and Spiritual Discipline*, edt. Hames Duerlinger, Paragon House, New York, 1984, 155; Joseph H. Cater, *The Ultimate Reality.* Health Research, 1984, 8-11*;* James E. Taylor, "Introduction to Conceptual Foundations". *Models of God and Alternative Ultimate Realitie* Edt. Jeanine Diller, Asa Kasher, New York: Springer, 2013, 13-18.

666 Paul Tillich, *Dynamics of Faith,* Harper Torchbooks, 1958, 46; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Ankara, 1996, 12; Süleymân Hayri Bolay, *Felsefe Giriş,* Ankara, 2004, 9-10.

667 Aristo, *Metafizik*, 983a25-984a15; 1003a-1005a. (science of being as being)

668 Mira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Routledge, 2016, 200; Julius Moravcsik, *Plato and Platonism,* Oxford University Press, Oxford, 1992, 56; Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, 100-102; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 300; Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 162.

Beşerî sanatların mertebece en üstünü ve en şereflisinin, insana kendi gücü nisbetinde hakikatin bilgisini veren felsefe olduğunu belirten Kindî'ye (801-873) göre, öğrenilmesi gereken ilk şey, aynı zamanda ilk felsefe olan "İlmü'l-Hak"tır.[669] Çünkü illeti bilmek ma'lulu bilmekten daha şereflidir.[670] Fârâbî (870-950) ise ilk ilkeyi bulmaya yönelmiş metafizik düşünceye « nazarü'l-ilâhî » demiştir.[671] Fakat İbn Sînâ (980-1037) bu konuda Kindî'yi ve Fârâbî'yi takip etmemiştir. Varlık olmak bakımından varlık ilkesini kuramsal düzeyde aşamayan İbn Sînâ, metafiziğin konusunu Aristo'nun sistemine göre savunmaya devam etmiştir. Zira İbn Sînâ'ya göre bir ilim kendi konusunun mevcûdiyetini tartışmaya açmaz. Bununla birlikte İbn Sînâ, metafiziğin *nihaî amacını* Allah'ın bilgisine ulaşmak şeklinde belirtmek suretiyle felsefeyi İslâm dininin bir yöntemi olarak kabul görmesinin kapısını aralamıştır.[672]

İslâm dininde ilk ve nihaî varlık Allah'tır. Felsefî düşüncede bu doğrudan Tanrı'ya işaret etmemektedir. İslâm inancını felsefî düşünce ile ifade eden Kindî, nihaî hakikat konusunda ortaya çıkan krizi çözmek için felsefeden yararlanan bir yol takip etmiş, Kur'ân'da Allah'ın bir ismi olarak geçen el-Hak kelimesini evrenin yaratıcısı anlamında metafizik bir ilke olarak yerleştirmiştir. Kindî'ye göre varlığı zorunlu olan el-Hak, hariçte inniyeti ve hakikati olan her şeyin mevcûdiyetinin ve sürekliliğinin ilk sebebidir. Dış gerçeklik, varlığını ve sürekliliğini Hakkü'l-Evvel'e borçludur. Kindî'nin ifadesi ile Allah, "Hakkü'l-Evvel" olması itibari ile her şeyin kaynağıdır.[673] Kindî'nin Allah, evrenin zat ve zaman bakımından ondan ayrı, müstağni, ezelî ve ebedî olan yaratıcı şeklinde belirlemesi, İbn Sînâ'nın metafiziğe yüklediği anlamla tutarlı olsa da ondan farklıdır.[674] Zira Meşşâîlik'te metafiziğin konusu Aristo'da belirtildiği şekli ile « varlık olmak

---

669 "Orta Çağ boyunca Aristo'nun ilk felsefe kavramı "Philosophia prima", "de trinitate", *el*-felseftü'l-ula" gibi çeşitli isimlerle anılmıştır." Jan A. Aertsen "S Why Is Metaphysics called "First Philosophy" in the Middle Ages?" *The Science of Being As Being: Metaphysical Investigations*, edt. Doolan, Gregory T., Catholic University of America Press, 2011, 53.

670 Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk "Risâle fi felsefeti'l-ûlâ," *Resâilü'l-Kindî,* thk. M. Abdulhadî Ebû Zeyd, Darü'l-Fikr, 1950 95-101. **العلم الحق الاول الذى هو علة كل حق**

671 Ebû Nasr Fârâbî, *Tahsilu's-saâde*, thk. Ali Bû Melhem, Beyrut, 1995, 44-45.

672 İbn Sînâ, *Medhâl,* 5.

673 Kindî, "el-Felsefetü'l-ûlâ," 95.

674 İbn Sînâ, *Medhâl,* 5.

bakımından varlık » iken « hak Metafiziğinde » temel aksiyom « varlık olmak bakımından el-Hak » şeklinde yerleştirilmiştir.[675]

Kindî, hak metafiziğinin ikinci bir özelliğine daha dikkat çekmektedir. Kindî'ye göre Allah aracı, neden ve örneğe ihtiyaç duymadan doğrudan var etmesi anlamında "Mübdiü'l-Evvel"dir.[676] Var oluşun sebebi olan Hakkü'l-Evvel birliğini başkasından almış değildir, tersine O bizatihi Bir'dir. Varlık kazanan şeyler ise ezelî değildir, ezelî olmayan yaratılmıştır yani var oluşunun bir sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey yaratılmıştır. Fakat bu yaratılanlar her ne kadar varlıklarını gerçek Hakkü'l-Evvel'e borçlu olsalar da ondan ayrıdırlar. Çünkü mutlak anlamda Hakkü'l-Evvel olan hiçbir kategoriye dahil edilemez.[677] Bu şekilde âlemin yoktan yaratılışını savunmasının yanısıra Allah ile âlem arasında belirgin bir sınır çizmiştir. Ayrıca cismanî haşir ve peygamberliğin akıl ile üstesinden gelinemeyeceğini belirtmesinden dolayı Kindî'nin bir kelâmcı olarak kabul edilmesi gerekmektedir.[678]

Hak kavramındaki metafiziksel ufku *amaç ciheti ile* dile getiren İbn Sînâ'ya göre "Allah'ın bir ismi olan el-Hak, varlığı kendinden olan, diğer varlıkların kendisi ile vücûd bulduğu varlık anlamına gelmektedir. Allah, diğer varlıklara hakikatlerini veren "Hakkü'l-Evvel'dir. Kendi kendine yeten, kendi dışını, hakikati ile müstefid kılandır. Ondan daha kemal sahibi, onun bulunuşundan daha faziletli, onun varlığından daha sürekli, onun hakikatinden daha büyük, onun birliğinden daha tam bir varlık bulunmamaktadır. Allah bu şekilde, biz-zatihi kendinde sabit olan bir varlık olması anlamında Vâcibü'l-Vücud olduğu için, bütünüyle "Hak"tır. Mümkinü'l-Vücud olan hâdis varlıklar ise kendi dışında bir nedenle hak olmuşlardır. Bu anlamda Vâcibü'l-Vücud dışındaki bütün varlıklar mevcûdiyetlerinin devamı konusunda Vâcibü'l-Vücûd olan

675 Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk Kindî, *Resâilü'l-Kindî,* thk. M. Abdulhadî Ebû Zeyd, Darü'l-Fikr, 181-182.

676 Kindî, *Resâilü'l-Kindî,* 182-3.

677 Kindî, *Resâilü'l-Kindî,* thk. M. Abdulhadî Ebû Zeyd, Darü'l-Fikr, 182-184, 195-199; Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, 181-3.

678 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, 81-88; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1196*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986, 157-158.

Allah'a, *el*-Hakkü'l-Evvel'e, muhtaç olmaları bakımından kendi başlarına batıldırlar.[679] Varlık ve mahiyet ile sebeplilik konularını ilgilendiren bu görüş İbn Sînâ'nın yöntem ve muhteva bakımından kelâmcılardan etkilendiğini göstermektedir.[680]

Hak metafiziğine göre İslâm İlahiyatının *konusu* el-Hak, *ilkeleri* ilâhî isimler ve *meseleleri* de Allah ile âlem arasındaki irtibattır.[681] Bu yerleştirme İslâm İlahiyatının kurucu metni olan Kur'ân'daki inanç sistemi ile tutarlıdır. Kur'ân'da, Allah'ın doksan dokuz isminden biri olan el-Hak;[682] Evvel, Ahir, Samed, Baki, Kayyum, Kadir gibi metafiziksel içeriği olan kavramlardan biridir.[683] Bu hali ile en güçlü gerçeklik anlamında Allah'ın var ve hakikî olmasına, tek realite olmasına,[684] evvel ve ahîr şekilde Allah'ın sonsuzluğuna, varlığının kendinde kaim ve her kusurdan müstağni olmasına delâlet etmektedir. Bu bağlam içinde "Bâkî", Allah'ın varlığının hiçbir varlığa bağlı olmamasına; Kadîr, Allah'ın mutlak ve her şeyi kuşatan gücüne delâlet eder. Kur'ân'da hak kavramı,

---

679 İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât,* Kâhire, 1960, 48; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, Kâhire, 1938, 229; İbn Sînâ, *Resâîl fi Terbiye ve Siyasiye*, Beyrut, 2001, 176; İbn Sînâ, *Kitâbü't-talikât,*Bağdad, 2002, 321.

680 Michael E. Marmura, *The Metaphysics of the Healing: A parallel English-Arabic text (al-İlahiyât mine'ş-Şifâ)* Islamic Translation Series, Provo, UT: Brigham Young University, 2005, 177; Ömer Mahir Alper, "Avıcenna's Argument For The Exıstence Of God: Was He Really Influenced By The Mutakallımun?", *Interpreting Avicenna - Science and Philosophy in Medieval Islam : Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, edited by Jon McGinnis, BRILL, 2004, 129.

681 Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ fi şerhi'l-meani esmâillâhi'l-hüsnâ,* Ed. Bessâm Abdulvahab el-Câmî. Kıbrıs: el-Cifan ve'l-Cabi, 1987; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinat şerhu esmâillâhî ve's-sıfât*, çev. Seyyid Muhammed Bedreddin, (Mısır, 1323), 216; İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2017, 11; Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf,* çev. Ömer Türker, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2015, 150-154; Rehber, *God of Justice*, 179; Sadeddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği,* çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014, 7-9; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015, 96.

682 el-Müminûn 23/71; Yûnus Süresi, 10:32; el-Hacc 22:6; en-Nûr 24:25; Müslim, Esmâ ve Sıfat, 2/4 ; Buharî, *Esmâ,* 9; İbn Mace, *Esmâ*, 10/2; "Allah'ın 99 ismi vardır, Kim bunları sayarsa cennete gider." Ez- Zecac, Ebû İshâk İbrahim b. Sehl *Tefsir-u esmâillahi'l-hüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf Dekkak, Darü's Sekafe, 33; Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu esmâi'l-llâhi ve's-sıfât,* M. Muhbeddin Bozyer, Darü'ş-Şüheda, tsz.

683 Muhammed Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ān*, Leiden, Brill, 1960, 31, 179.

684 Yûnus Süresi, 10:32; el-Hacc 22:6; en-Nûr 24:25.

Allah'ı ifade ettiğinde Müheymin, Mütekebbir, Muhyi ve Malikü'l-Mülk gibi doğrudan isim formunda kullanılmaktadır. Yani Alîm, Basîr, Semî' gibi fiillerden türetilmiş bir isim değildir. Kendi başına muhkem bir isim olarak Kur'ân'da yer almaktadır.[685]

"İlmü'l-Hak" metafiziksel bir bilgidir. Hak metafiziği, derinliğine bağlı olarak, dört anlam katmanına sahiptir. Bunlardan birincisi ilk ve nihaî hakikati konu edinen, bu nedenle ilk felsefe olarak işaret edilen, saf metafiziksel seviyedir. İkincisi dînî metafizik alandır. Bu alan teist bir bilinç üzerinden nihaî hakikat tasavvurunu formüle eden ikinci derecede bir ilke düzeyine işaret eder. İslâm metafiziği ise dînî metafiziğe bağlı olmakla birlikte daha özelleşmiş bir bilinç düzeyi olarak nihaî hakikat ile evren arasındaki kesin ayrımın mihverine dayanmaktadır. Dördüncü derecede bahsedebileceğimiz metafiziksel seviye ise Müslüman metafiziğidir. Bu seviyedeki metafiziksel bilinç, Müslümanların çevre kültür ve dinlerden beslenerek ortaya koydukları düşüncelere dayanmaktadır.[686] Bu hiyerarşi içinde Kelâm, Müslümanların varlık tasavvurunun dördüncü düzeyden itibaren daha üst metafiziksel seviyelerle tutarlı kılınmaya çalışıldığı ilm-i ilahinin adıdır.[687]

2.1. KELÂM'DA HAK İLKESİ: ALLAH'IN VARLIĞI

Hak metafiziğinde gözetilen teolojik çaba *tevhîd*, *nübüvvet* ve *ahiretin* ispatı üzerinedir.[688] "Usûl-i Selâse" olarak adlandırılan bu üç konu hak metafiziğinin temel meselelerini kapsamaktadır.[689] Bu temel konular ekseninde meselelere bakıldığında hak

---

685 Rehber, *God of Justice,* 16, 22.

686 Ali Razâ Tahir, "Metaphyscis of İslâm", *Institute of Interdisciplinary Business Researc*h, Volume: 4, No:12, 2013, 1088.

687 İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal,* Beyrut, 33-34.

688 Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 13/58; Muammer Esen, "Kelâm'ın Doğuşu, Gelişimi ve İslâm Bilimleri İçindeki Yeri", *Sistematik Kelâm,* edt. Ahmet Akbulut, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2011, 7.

689 "Mutezile kelâmında usûlu'd-dîn konuları "tevhîd", "adalet", "nübüvvet" ve "şeri' hükümler" olmak üzere dört meselede ele alınmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyat ise "*el- İntisar ve Red ala İbnu Ravendiyi Mulhid*" adlı eserinde Ebü'l-Huzeyl'e isnad edilen ve Usûlü'l-hamse denilen Tevhid, Adalet, Vaad ve Vaid, *el*-Menzil beyne'l-Menzileteyn ile Emri bi'l-Maruf ve Nehyi ani'l-Münker ilkeleri hakkında bilgi vermektedir. Ulrich Rudolp, Cübbâî Kelâm sisteminin bir özeti olan "Usûl-u hamse"nin Ebû Ömer Said b. Muhammed el Bahili adlı bir Irak Mutezilî tarafından Kaleme alındığını belirtmektedir." el-Hayyat, Ebü'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el- İntisar ve red ala İbnu'r- Ravendiyi mülhid,* Ed. H. Nyberg. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1993, 4-7 ; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-

metafiziğine göre dört şeyin gerçekliği sabittir. Bunlardan birincisi olgu, durum ve varlıkları ile içinde yaşanılan evreni somut biçimde ifade eden evren; ikincisi zat ve sıfatları ile *Allah*; üçüncüsü geçmiş vahiy gelenekleri de dâhil olmak üzere Allah'ın bütün bildirimlerini kapsayan *nübüvvet*; dördüncüsü ölüm, hesap, ödül yeri olarak cenneti, azap yeri olarak cehennemi içine alan *ahiret* âlemidir.[690] Buradan hareketle hak metafiziğinin temel aksiyomlarını şu şekilde listelemek mümkündür.[691] Birincisi âlemdeki varlıkların harici gerçeklikleri vardır ve söz konusu gerçekliğe delâlet eden ilim doğrudur.[692] İkincisi bu hakikatin bilgisinden hareket ederek âlemin müessiri olan Allah'ın varlığı bilgisine ulaşılabilmektedir. Bu anlamda hak olan varlığın nihaî hakikat olan Allah'a delâleti haktır.[693] Üçüncüsü Allah nihaî hakikattir. Allah ve sıfatları dışındaki varlık alanını ifade eden âlem sonradan var edilmiştir.[694] Dördüncüsü nihaî varlık olan Allah tek gerçek ilahtır. Bu anlamda ateistlerin iddia ettiği gibi Allah inancı, insanın psiko-sosyal koşullarının bir yansıması değildir.[695]

dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* thk. Muhammed İmara, Darü'ş-Şûrûk, Kâhire, 1987, 168, 178; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-İtizal*, 310; İbnü'l- Murtadâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile,* 96-99; İlyas Çelebi, "Mutezile", *DİA,* 391-401; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqa*nd, BRILL, 2014, 160; Yûsuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA,* 25/196-203; "Usûlu Selase" *DİA,* 42/212; Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş,* Dem Yayınları, İstanbul, 2012, 22.

690 Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Nesefî, *Metnu akâidi'n-Nesefî,* Mektebetu Hanefiyye, İstanbul,1-6; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 13/58; Muammer Esen, "Kelâm'ın Doğuşu, Gelişimi ve İslâm Bilimleri İçindeki Yeri", *Sistematik Kelâm,* edt. Ahmet Akbulut, Ankuzem, Ankara, 2011, 7.

691 İbn Rüşd, Metafiziksel konuları beş başlıkta listelemiştir. Bunlar Alemin yaratılmış olduğunun isbatı, peygamberlerin gönderilmesinin hak olduğu, Kaza ve kader meselesi, Ta'dil ve tecvir ile Ahiret meselesidir. İbn Rüşd, *el-Keşf ala menâhici'l-edille fi akâdi'l-mille,* Beyrut, 1998, 161.

692 Ramazan b. Muhammed b. Şuhayr b. Ramazan-Efendi, *Şerhu Ramadan Efendi ala şerhu Sa'd ala akâidi'n- Nesefî,* thk. Muhammed Hadi Mardini, 1st Ed. (Diyarbakır: Mektebetu's-Seyda, 2012), Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi*, 34 ; Teftazânî, *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye*. 24-25

693 Nesefî, *Metnu akâidi'n-Nesefî,* 1; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* Darü'l-Beyrut, 2008, 67.

694 Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat* , 36, 37, 114; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/129.

695 Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, 4 bsm., (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 79.

2.1.1. Hak İnanç ve Bâtıl İnanç İlişkisi

Beşerî seviyede idrâk edilmiş hiçbir tanrı tasavvuru mutlak anlamda Tanrı'nın kendisi ile özdeş değildir. Dolayısıyla insanlar felsefî açıdan farklı inanç durumlarına yönelmişlerdir. *Monizm,* varlığı bir bütün olarak tasavvur eden varlık anlayışıdır.[696] Düalizm ise varlığı biri diğerine indirgenemeyecek iki eşit parçaya böler. Monizm, ruhsal bir arka plana dayandığı ölçüde *spritualizm* bilgi doğrusu üzerinden *teizm, deizm, pan-enteizm* ile noktalanır. Monist tutumda nihaî hakikat eğer maddî form olarak alınırsa o durumda *materyalizm* doğrusu üzerinde *ateizm* ve *panteizm* zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkar. Burada nihaî varlığın parçalı göründüğü durumlarda *politeizm, henoteizm* ve *animizm* gibi pluralizmin çeşitli biçimleri gelişmektedir. Teizm monist, düalist ve pluralist her türlü Tanrı tasavvurunu kuşatırken ateizm, Tanrı anlamındaki bütün olumlu kabulleri inkâr etmektedir. Nihaî hakikat bakımından da akıllı madde tezine dayanmaktadır.[697] Hükmün askıda tutulması gibi nötr durumlar pratikte mümkün görülmediği için *agnostisizm* de ateizm kategorisi içinde değerlendirilmektedir.[698]

---

[696] John Searle, *Making Social World: The Structure of Human Civilization,* Oxford University Press, New York, 2000, 4

[697] Kelâm'da "Akıllı madde" kavramı, âlemin ezeliliği başlığı altında tartışılmıştır. Şehristânî'ye göre maddenin ezeliliği fikrini ilk ortaya atan kişi Aristo'dur. Bu fikir sonraki dönemde kelâmcılar ile felsefeciler arasındaki görüş ayrılığının temel sebebi olmuştur. Mâtüridî maddenin ezeli olmadığını teselsülün imkânsızlığı ile temellendirmiştir. Harici bir müessir olmaksızın varlığın meydana gelmeyeceğini belirtmiştir. Bütün varlığı kendinde bil-kuvve bulunduran bir özün, tıynetin veya heyulanın varlığını, nesnelerin birbirinde öz ve form olarak gizlenmesini eleştirmiştir. Mâtüridî'ye göre bitkiler sürekli büyümesine rağmen insanların büyümesi bir müddet sonra durmaktadır. Bu durum sürekli büyüme fikri ile çelişmektedir. Kaldı ki maddelerin birbirine dönüşmesi de ancak önce olanın yok olması ile mümkün olmaktadır. Ayrıca insanın duyusal tecrübe yolu ile algıladığı süreklilik hissi herhangi bir şekilde kendisinin ezeli olduğuna yorumlanmamaktadır. Bu şekilde âlemin ezeliliğini kudret sıfatı açısından değerlendiren düşünce ile vehimde tasavvur edilmeyen şeyi akıl dışı gören görüşler çürütülmektedir. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 94-99, 186-191; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 4-5; Cemaleddin Erdemci, "Proclus'un âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine". *Hitit Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi,* 5 / 9, (June 2006): 153-170.

[698] Thomas, *Philosophy and Religious Belief* 181-182; George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, Bibliophile, 2003, 13.

Gazzâlî, insanların dinî açıdan dört inanç biçiminden birine girdiklerini belirtmektedir. Bunlardan birincisi kâfir ve bidatçılar olarak işaret ettiği aklını çalıştıramayanların inancıdır. İkinci inanç biçimi hak inancı benimseyenlere aittir. Bu kimseler Allah'a inanıp Hz. Peygamberi doğrulamaktadırlar. Hakka inanıp sanat ve ibadetlerle iştigal eden, ayrımcılık yapmayan ve îmânları doğru bilgi ile tahkik edilmiş kimselerin inancıdır. Üçüncü inanç seviyesi ise taklit ve sem' yolu ile Hakka inananların itikadıdır. Dördüncü grup inanç biçimi ise dalâlet ehli olan kimselerin inancıdır.[699] Gazzâlî'nin dînî çerçevede belirttiği bu inanç biçimlerini hak ve bâtıl olmak üzere iki ana kısma ayırmak mümkündür.[700] Varlığın gerçekliği ile mutabık olan inançlar hak olurken böyle bir mutabakatın bulunmadığı inançlar ise bâtıl olmaktadır.[701] Buna göre beşerî duygu, düşünce ve evhamları hak olanın yerine ikame eden bütün kusurlu inançlar bâtıldır. Dolayısıyla evreni var eden bir yaratıcıya îmân etmemek, inançsızlık değil, "bâtıl bir inanç"tır. Bu anlamda, modern söylemler içerisinde kendilerine ateist diyen kimseler, her türlü Tanrı inancı ile bu inancın dolaylı yoldan nesnesi olabilecek her türlü doğaüstü varlık ve bulunuşun mevcûdiyetini inkâr etmeleri ile aslında bâtıl bir inanca sahip olmaktadırlar.[702]

Teorik açıdan inançsızlık fikri mümkün görülmediğinden bütün inançlar ya hak ya da bâtıl kategorisine alınmıştır.[703] Bu nedenle Kur'ân'da geçen inkâr, şirk, irtidât, nifâk gibi kelimelerin hiçbiri ateizmin tarif edildiği biçimde mutlak bir inançsızlığa delâlet etmemektedir. Kur'ân'da insanların ahlâkî anlamda nankör oldukları belirtilse de, modern bir ateistin anladığı biçimde ontolojik seviyede bir inkâr söz konusu değildir. Mesela

699 Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 74.

700 Şehristânî dünya insanlarını "ehlü'd-diyâne" ve "ehlü'l-hevâ" şeklinde sınıflandırmıştır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* Beyrut, 2013, 29.

701 Teftazânî, *Şerhu akâidi'n-Nesefî*, ed.Yûsuf Ziya (İstanbul, 1326) 1/19; Askerî, *el-Vücuh*, s 185; Cürcânî, *Ta'rifât*, 19.

702 Smart - Haldane, *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy*, 8; Martin, Michael (1990*), Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia, PA: Temple University Pres 464–5; Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed, Continuum International Publishing*, New York, 2010, 16, 22 ; David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy,* Open Court Publishing Comp., 2008, Illinoi 3.

703 İsfehânî, *Müfredât,* 246-247.

Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde putların inkâr edildiği zamanlarda Allah'a îmânın devam ettiği görülmektedir. Allah'a hakkıyla îmân edilmediği durumlarda ise insanlar putlara tapmaya devam etmişlerdir.[704] Bu sebeple putperestlik her ne kadar İslâm inancı açısından ahlâkî bir inkâr biçimi olarak kabul edilse de ateizm anlamına gelmemektedir.[705] Anı şekilde Kur'ân'da Yahudi ve Hristiyan olup da İslâm dininin akaidini inkâr eden kimselere sapıklık veya azgınlık nitelemelerinde bulunulmuştur.[706] Münafıklardan bahseden âyetlerde de sapıklık, fasıklık ve bozgunculuk ifadeleri kullanılmıştır.[707] Fakat bu durum Ehli Kitab'ın hatta münafıkların Tanrı'nın varlığına inanmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân'da, Ehli Kitap, Müslümanlarla hâlihazırda ortak inandıkları kelime-i tevhîd inancında birleşmeye davet edilmektedirler.[708] Bu nedenle erken dönem Müslüman düşüncesinde, bilimsel pozitivizmin metafizik dünyayı bütünüyle dışladığı modern zamanların mutlak inkâr anlamındaki ateizm tasavvuruna uygun bir inanç bulunmamaktadır. Bu durumun belki de en önemli sebebi Orta Çağ'da Tanrı kavramının bütün dünya görüşlerinin kurucu fikri olmasıydı. Dolayısıyla Orta Çağda dînî hakikat sarsılmazdır. Bir insanın dînî hakikatleri reddetmesi demek ayı ve güneşi inkâr etmesi demekti.[709] İnkâr delilik ya da katı inatçılık şeklinde algılanırdı. Nitekim Mâtüridî, eğer bir delilik yoksa, temel hakikatleri şiddetli bir inatla inkâr etmek anlamımdaki "tainnat"ta bulunan kimselerin maskesi kendisine verilen elemin duyusal hakikati yolu ile düşürülmelidir şeklinde görüş belirtmiştir.[710]

Orta Çağ'da hak veya bâtıl olması fark etmeksizin her türden teist veya ateist inanç biçimi, en küçük kuşkuları bile kaldıramayacak kadar hassas bir mesele olarak görülmüştür. Bu durum İslâm tarihinde dindaşların, şüpheden uzaklaşmak adına îmân-

---

704 Lokman 31/25; ez-Zümer 39/38.

705 Antony Flew, *Dictionary of Philosophy* (New York: Macmillan, 1979), 28.; J. J. C. Smart, J. J. Haldane, *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy)*, 8; Gordon Stein, "The Meaning of Atheism and Agnosticism," *An Anthology of Atheism and Rationalism*, çev. Gordon Stein, (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1980), 3.

706 Fatiha 01/06-07; el-Bakara 2/6-15; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 5.

707 en-Nisâ 04/88.

708 Âl-i İmrân 03/64.

709 Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, Oxford Universitesi Press, New York, 2003, 80

710 Mâturîdî, *Kitâbü't- tevhîd*, İstanbul, 2010, 70.

amel ilişkisi üzerinden birbirlerine bazı inançsızlık ithamları yöneltmelerine yol açmıştır. Bu yüzden îmân sahibi olmanın şüpheden uzak hal olarak tanımlandığı ve şeytanlaştırıldığı gelenekte bir kimsenin kendisini dehriyyûn, mürted, fasık, müşrik, münafık gibi ithamlardan korumasının yolu çoğu zaman bir mezhebe bağlı olmaktan geçmiştir.[711] Ancak *fırka-i naciye* ideali öteki inanç gruplarına karşı yürütülen tekfir düşüncesini beslediği için herhangi bir mezhebe ait olmak her durumda yeterince koruma sağlamamıştır. [712] Çünkü îmân, aynı zamanda çok güçlü bir duygu olduğu için,[713] yanlış şeyleri çok etkili bir şekilde söyleyebilen insanlar hakikati çarpıtabildikleri oranda muhalif oldukları insanlar aleyhine suçlar üretebilmişlerdir.[714]

Tanrı tasavvuru insanların varlık, bilgi ve değer anlayışlarının merkezinde yer almaktadır. Bu yüzden Tanrı'yı inkâr etme eylemi, Tanrı'ya inanan ve ona bağlanan bir kimse tarafından alelade bir fikir beyanı şeklinde algılanmamaktadır. Tanrı'yı inkâr eylemi etkisi, inananın benliğinde, oluşturduğu hakikat yıkımı ile doğru orantılı olan bir saldırı hissine dönüşebilmektedir. Bu nedenledir ki her dinden ve görüşten inançlı kimseler, benliklerini korumak için kendilerini doğal olarak içselleştirip inandıkları kutsallarını savunmak zorunda hissetmişlerdir. Fakat hak inancı tavsiye eden İslâm ilahiyatı bu kaygıyı bütünüyle taşımaz. Çünkü İslâm İlahiyâtına göre Allah'ın savunulmaya ihtiyacı yoktur.[715] Burada savunulması gereken insanın kendisi oluyorsa eğer, bu durumda beklenecek şey insanın aklını kullanıp yanlış şeylere bağlanmaktan kendini korumasıdır. Bu anlamda akıl varlığı olan insan için İslâm ilahiyatının temel hedefi insanı yanlış şeylere bağlanmaktan kurtaracak hakikatleri beyân etmekten

---

711 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun en-nevâzir fi ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, 220.

712 Gazzâlî, "*el-Munkız*", *Resâîl,* 578-579.

713 Stephan D. Unwin, *Tanrının Olasılığı*, çev. Nurfer Çelebioğlu ve Alican Yaman, Yedinci Kapı Yay. İst, 2005, 120.

714 Bk. Gazzâlî'nin üç mesele konusunda Filozofları tekfir etmesi hakkında bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 11-6; Gazzâlî, "el-*el-Munkız* mine'd-Dalal," *Resâîl,* 583-586.

715 Maide 05/16, 19; el-Bakara 02/109,147; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* 2008, 77.

ibarettir.[716] Bu hedefin yolu da insanları Yüce Yaratıcı ile olması gerektiği gibi buluşturmayı ifade eden İslâm'ın hidâyet teolojisidir.[717]

Kur'ân'da, hak inancı benimsemek istemeyenler için, bir tarafta Allah onlara hakikat konusunda meydan okurken öte yandan Allah'ın, insanlar tercih etmedikçe, inanmayanları doğru yola eriştirilmeyeceği ifade edilmektedir.[718] Fakat Kur'ân'ın genel bağlamı içerisinde hoşgörü durumu hiçbir zaman göz ardı edilmez. Zira dinde zorlamanın olmadığı buyurulmakta ve dileyenin Rabbine varan bir yol tutabileceği ifade edilmektedir.[719] Hatta Kur'ân'da dileyenin, sorumluluğu kendisine yüklenmek kaydıyla, bir şekilde inkâr edebileceğine dair izin de yer almaktadır.[720] İşte tam burada İslâm ilahiyatının kendine güvenen örnekliği ortaya çıkmaktadır. Dinde zorlama olmaması, insanların hikmet ve güzel sözle dine çağrılmasının tavsiye edilmesi, İslâm'ın doğruluğuna delil gösterilmiştir.[721]

Hakikatin meydan okuyucu özgüvenine sahip İslâm metafiziği açısından inançlarına zulüm bulaştırmış kimselerin inancı makbul değildir.[722] Öte yandan felsefî-teolojik alanda hak inancın bir Tanrı inancına sahip olmak bakımından teistik tasavvurlar kategorisine alınması hususu her türlü teistik inancın meşru ve makbul olduğu anlamına gelmemektedir.[723] Bu nedenle hak inancın ilkeleri doğrultusunda meseleyi ele aldığımızda teizmin bazı metafizik kabulleri ile ateizmin psiko-sosyal gerekçeleri önemsenmekle birlikte- Kur'ân'a göre hak *inanç* dışındaki bütün inançlar bâtıldır. Bu durumda hak *inanç*, ateizm ile teizm arasındaki gerilimde herhangi bir anlayış biçimine taraf değildir. Hak inanç, nihaî hakikatin Yüce Yaratıcı olduğu hususunda *ateizmden*, Tanrı'nın evrenle aktif

---

716 Muhammed İkbal, *Cavitname,* (Çev. Annemarie Schimmel), Ankara, 2000, 123.

717 el-En'âm 06/19, 114, 155, 156, 192; Hûd 11/01; Yûsuf 12/1-2-3; Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/440; Fahreddîn er-Râzi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn - (h.606), *Mefâtihü'l-gayb:tefsirü'l-kebir*, 18/417.

718 Nahl 16/104. en-Nahl16/89-93; Yûnus 10/35-36.

719 el-Bakara 02/256, *el*-Furkân 25/57.

720 el-Kehf 18/ 29.

721 İlhami Güler, *Direniş Teolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 76.

722 el-En'âm 06/82.

723 Mawson, *Belief in God*, 9.

ilişkisinin devam ettiği hususunda *deizmden*, Tanrı'nın özü itibariyle yaratılanlardan ayrı ve farklı bir varlık olması hususunda *zeuizmin* mertebelenmiş biçimi olan *Panteizmden*, *Hıristiyanlıktan*, *Yahudilikten* hatta mücessime ve müşebbihe Müslümanlığından ayrılmaktadır.[724] Tanrı ile evreni harmonik bir parça-bütün ilişkisi içinde gören *panteizmden*; Tanrı'yı, insanın ruhu gibi, evrenin ruhu olarak gören panentheizmden; evrende dengeye dayalı dikotomik bir Tanrı tasavvuru gören *düalizmden* ayrılmaktadır. Hak inanç, genelde bütün Tanrı tasavvurları arasında özelde ise antropolojinin teolojileştirilmesi anlamındaki *antropomorfist teizm* ile teolojinin antropolojileştirilmesi anlamındaki *teistik antropomorfizm* arasında süregelen inanç geriliminde, insanlara varlık, bilgi ve değer alanında alternatif bir inanç biçimi sunan ilâhî rehberliği ifade etmektedir.[725]

2.1.2. Hakikatin Bilgisi Mümkündür: Anti-Septisizm

Hakikat kavramının tarihi olmasa da hakikat kurallarının, hakikati bulma yollarının, dünyanın hakikate uygun doğası hakkındaki fikirlerin elbette ki bir tarihi vardır.[726] Bu tarihi başlatan insanın hakikat arayışıdır. Daha önce de değinildiği gibi bu gerçeği çok daha erken dönemlerde fark eden Aristo, bütün insanların doğal olarak bilmek istediğini, hakikat talebinin fıtrî olduğunu, insanların duyulardan aldıkları zevkin bu duruma kanıt olduğunu belirtmiştir.[727] Ancak, öyle görünüyor ki, hakikat talebinde fıtrî bir tecessüs olmasının yanında başka nedenler de etkili olmaktadır. Zira insanlar herhangi bir malumat yerine doğru bilgiyi talep etmektedirler. Dolayısıyla insanın; varlıkta kalıcı, asıl ve iyi olanın arzu edilmesi gibi, bilgide de doğru olanı arama çabası bulunmaktadır. Bu nedenle doğru bilgi bütün felsefî-teolojik kuramların peşinden koştukları bir erdem

---

[724] "Zeuizm" insanbiçimci ve madde biçimci tanrı tasavvurlarına delalet eden, Yunan mitolojik tanrılarından Zeus isminden mülhem bir kavramsallaştırmadır. Teizm ismi de Zeus kelimesinde türemiştir. Fakat teizm bütün tanrı inançlarını kapsayacak şekilde kavramsallaşmıştır. *Zeuizm* inancı, doğrudan Tanrı Zeus'un doğasını çağrıştırdığı için metafiziksel doğaya ve ilkelere sahip üç semavi dinin tanrı anlayışına aykırı bir inançtır. Bilgi için bk. Hamdullah Arvas, "Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 9/3 (Aralık 2018): 689-710.

[725] el-İsrâ 17/97.

[726] Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, Ayrıntı Yayınları, çev. Ertürk Demirel, 2006, 331.

[727] Aristo, *Metafizik,* 980- a21.

olmuştur. Platon'da doxa'ya karşılık episteme vurgusu,[728] Aristo'da eristik veya diyalektik bilgiye karşı apodiktikin/burhanın dianoia bilgisi;[729] Kant'ta apriori yargılar;[730] Hume'da deneye dayalı bilgi gibi "belirli bir bilgi türüne üstünlük tanıma, onu daha üst ya da daha kesin biçiminde sağlam bilgi olarak görme eğilimi", hakikat talebinin gerisindeki gerekçelere işaret etmektedir. Açıktır ki hakikat talebi; doğru bilgilerle iş görmek isteyen, toplumsal hayatın düzenine önem veren ve bilgiyle uğraşan herkesin ortak ereği olmuştur.[731]

Bilgi meselesini bağımsız bir konu olarak ele alan ilk kişi Platon'dur.[732] Platon, *Theaetetus* diyalogunda algının tek başına hakikatin bilgisini veremeyeceğini, doğru bir bilgiye ulaşmak için nesne ile karşılaşmayı ifade eden algıdan çok daha fazlasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Duyu ve algı sadece bilginin kaynaklarına ulaştıran araçlardır. Fakat bir şeyi biliyorum demek için o bilginin doğruluğunun tespit edilmesi, inancın doğruluğunun tespit edilmiş olması gerekir.[733] Platon'da, inancın doğruluğunu açıkça gösteren ilkeler, insanı doxaya karşı koruyan *logos, episteme* ya da *alêtheia* şeklinde

---

[728] *Doxa*, Platonculukta zorunlu seviyede doğru olmayan, zan ve sanı ifade eden bilgi anlamındadır. Episteme ise zorunlu bilgi seviyesinde doğru olan gerekçelendirilmiş bilgidir. Platon, *Devlet*, 477a-e.

[729] Eristik veya Diyalektik bilgi burhanî öncülleri meşhurât veya müsellemâttan olan bilgilerdir. Dianoia ise Platonculukta bilgisizlikten bilgiye geçme sürecini ifade etmektedir. Aristo'da ise akıl yürütme sürecine giden yolu betimler. Kabaca çıkarımsal düşünce şeklinde tanımlanabilir. Bu şekilde aklın özünü oluşturur. Zira akıl yürütme olmadan aklın kendisinin bir değeri bulunmamaktadır. Platon, *Devlet*, VII / 511 de; VII/ 533 a-534a; Aristo, *Retorik*, III, 16 / 1417 b 9; Aristo, *Organon*, 1/523.

[730] Kendinden evrensel ve zorunlu olan bilgiler aprioridir. Örneğin Kanta göre aralarında otorite ne kadar büyük olursa olsun tanrı kavramı bize ilhamla veya rivayetler zinciri ile daha önce gelemez. Tanrılık her tanrı tasavvurunu değerlendirmeye yarayan bir ölçek olarak apriori olarak bende bulunması gerekir. Tanrı düzenleyici bir idedir. Teorik aklın temel niteliğini mantık; pratik alklın temel niteliği de ahlâk yasasıdır. Necmettin Tan, *İmâna Yer Açmak*, İz yayıncılık, İstanbul, 2016, 210-211.

[731] Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 18-19.

[732] Murat Baç, "Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi*, edt. Ahmet Cevizci, V/571.

[733] "Gerekçelendirme kavramı justified kelimesi ile belirtilmektedir. Richard Swinburne'a göre bundan kastedilen "doğruluğun güvence altına alınması"dır. Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, Oxford University Press, 2001, New York, 4-5.

belirtmiştir. Platon, bu ilkelerden hareketle bilgiyi gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklinde tanımlamıştır. [734]

Platon'da *inanç*, *doğruluk* ve *gerekçe* kavramlarının ilişkisi doğru bir inancın şans eseri bilgi olmasını engelleyen koşulları sağlamaktadır.[735] Bunu Sokrates'in dili ile aktarılan bir mahkeme örneğinde bulmaktayız. Platon'a göre herhangi bir hırsızlık veya zorbalık davasında söz söyleme ustası olan bir avukat, yalan beyanla davaya bakan hâkimde bir inanç oluşturabilir ve hâkim de görünüşte doğru bir hüküm verebilir. Fakat hükmün görünüşte doğru olması hâkimin en iyi kararı verdiği anlamına gelmez. Hükmün doğru olabilmesi için doğruluğu ve yanlışlığının şans etkisinden kurtarılmış olması gerekmektedir. Bu durum doğru inançla birlikte gerekçelendirmeye de ilave bir yol olarak başvurulmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun ölçüsü de bir şeyi benzerlerinden ayıran delillerle doğruluğunun tespit edilmiş olmasıdır.[736] Fakat buna daha sonra Edmund L. Gettier "gerekçelendirilmiş doğru inanç bilgi midir" şeklinde bir soru yöneltecektir. Gettier, gerekçelendirilmiş doğru inancın tek başına yeterli olmayacağını, ayrıca gerekçelendirmenin de doğru yapılması gerektiğini ileri sürerek epistemolojiye adını verdiği yeni bir problem durumunu kazandırmıştır. Buna göre bilgi, haklı çıkarılmış doğru inançtır. Gettier'e göre bir iddianın epistemik anlamda bir statüye sahip olabilmesi için müddeinin inanç, doğruluk ve gerekçe sürecinin bütününden emin olması, inancın haklı çıkarılması, iddianın bütün süreçleri ile doğru temellere dayanması gerekmektedir.[737]

Hakikati talep eden insanlar aynı evrenin gerçekliği içerisinde yaşasalar da bu gerçekliği yorumlama biçimleri birbirinden farklıdır. Bu bağlamda, hakikatin bilgisi meselesinde, hakikatçiliğe şüphe ile yaklaşan anti-hakikatçi bir tavır ortaya çıkmıştır. Anti hakikatçiler sürekli bir şekilde hakikatçilerin iddialarına saldırmışlardır. John Searle'ye göre, felsefe tarihinin büyük kısmı hakikat denilen mevcut durumlara yapılan saldırılardan oluşmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan büyük filozoflar ise ünlerini çoğu zaman herkesin hiç itirazsız kabul ettiği şeyleri kabul etmemeye borçludurlar. Karakteristik saldırı, devrimci

---

[734] Platon, *Theaetetus*, 201b-c*; Meno*, 98a; *Devlet*, 477a-e.

[735] Hasan Yücel Başdemir, *Epistemoloji:Temel Metinler*, edt. Hasan Y. Başdemir, Ankara, 2011, 8.

[736] Platon, *Theaetetus*, 201b-c; *Devlet*, 477a-e

[737] Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, vol, 23, no, 6, 1963, 121–3.

bir görüşü savunmak için mevcut durumun paradokslarına ve güçlüklerine işaret etmekle başlar. Hakikate karşı saldırılarda en büyük direnç ise çoğunlukla bir arka plan varsayımına dayanan, bir kamuoyu kabulü olan sağduyuyu eksene almış fikirlerden gelmiştir.[738] Sağduyulu bu tavrın özeti şudur: "Bir şeyin gerçek olmadığını söylemek için bile gerçek bir arka plana ihtiyaç vardır."

Arka plan varsayımından hareketle insan zihni için eşyanın ve onun ilk sebebinin nesnel bir bilgisinin olabileceğini iddia eden, evreni aklın bilebileceğine inanan, benimsenen doğrulardan katı bir şekilde önermeler çıkaran dînî ve felsefî düşünceye dogmatizm denmiştir. Bu anlamda hakikatin nesnel bilgisini ve onu elde etmenin imkânını inkâr etmeyen kimseler dogmatiktir. Düşünce tarihinde daha sonra şüpheye, eleştiriye, irdelenmeye kapalı ilke, öğreti ve inanç sistemlerine karşı olmak şeklinde anlaşılmıştır. Zira sabit kabullere dayandığı için insanı, hakikati aramaktan uzaklaştıran bir anlayış olarak görülmüştür.[739] Esasında belli bir zamanın ve zeminin hakikat algısında takılı kalanlar anlamında gelenekçilikle özdeşleştiğinde kişileri aktüel seviyedeki zaman ve zemin tasavvurundan uzaklaştıran fikir akımlarına dönüşebilmektedir. Olumsuz anlamının ötesinde dogmatizm asıl itibari ile hakikatin nesnel bilgisinin mümkün olduğunu inkâr eden sofistlerin karşısındadır.

Dogmatik felsefeciler, kuramsal düşünceyi talep eden teorilerde asgari düzeyde bir hakikat nosyonu gerektiği için, hakikatin varlığı ve bilgisi konusunda sofist akımlara karşı mücadele etmişlerdir. Dolayısıyla Aristocu ve Platoncu bütün hakikatçi akımlarının ortak düşmanı anti-hakikatçi şeklinde gösterilen sofistler olmuştur.[740] Sofistler, bilgiye daha ziyade pratik bir işlev yüklemişlerdir. Bu süreçte her zaman bir hakikate dayanması beklenen nesnel bilgi yerine amaca götürmesi anlamında retorik sanatını olumlamışlardır. Sofistler, pratik bilimlerde para ile ders vermeleri, toplumsal sözleşmeleri esas alan siyaset öğretilerini ve mitolojik Tanrı anlayışlarını tenkit etmeleri, bilginin kaynağını fenomenolojik alanın duyusal tecrübesine indirgemeleri, algı ötesini reddeden deneyci doğrulamaları benimsemeleri, filozofların birbirine zıt düşüncelerini rasyonalizmin

[738] John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum,* 20-21.

[739] Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 120.

[740] John R. Searle, *Zihin Dil ve Toplum,* çev. Alaaddin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, 45.

yetersizliğine yormaları ile insanı her şeyin ölçüsü gören ahlâk anlayışları nedeniyle geleneksel dîn, toplum ve siyaset teorisyenleri tarafından eleştirilmişlerdir.[741]

Anti-hakikat akımında ilk olarak Xenophanes doğruyu kimse bilememiştir diyerek hakikatin bilgisi üzerinde kuşku oluşturacak bir iddiada bulunmuştur.[742] Protagoras ise insanın her şeyin ölçüsü olduğu, şeylerin de tıpkı insana göründükleri gibi bilindiği düşüncesini ileri sürmüştür.[743] Aristo'ya göre bu fikrin kaynağı Demokristosun doğru şey yoktur en azından biz onu doğrusu ile bilemeyiz görüşüdür.[744] Bu durum doğruluğun, sanki ortada bir çelişki varmış vehminin bir sonucu olan göreceli fikrini yaymıştır. Retorikte uzmanlaşan Gorgias ile birlikte ise sofizmden septisizme doğru bir kayma yaşanmıştır.[745] Septiklere göre aynı konu hakkında birbirinden farklı görüşlerin ileri sürülüyor olması, bu görüş farklılıkları arasında en doğru olanı bilmeye olanak sağlayacak bir ölçüt olmaması, nesnel anlamda bir hakikat bilgisinin imkânını kuşkulu hale getirmektedir.[746] Sonraki süreçte septikler gerçekliğin ne algı ne de akıl yoluyla bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Hakikat arayışı, başlangıçta kuşkuyu sınırlandırma amacına dönük iken şimdi tümüyle tersyüz edilmiştir.[747] Nitekim Pyrhon, kuşkuculuğu bir düşünce okuluna dönüştürmüştür. Öğrencisi Timon ise doğrudan nesnenin soruşturulmasını eksene alacak şekilde bir program çizmiştir. Hakikat karşısında bilenin, bilinenin merkezinde apaçık sayılan bilginin elde edilmesini reddetmiştir. Böylece Pyrhon ve takipçileri dış dünyayı herhangi bir şekilde araştırma konusu olmaktan çıkarmışlardır.[748]

Modern dönemde de hakikatçilik ile anti-hakikatçilik gerilimi yaşanmıştır. Felsefenin sofist iddialar karşısındaki konumunu Alain Badiou, her felsefe tanımının düşünceyi sofistik teamüllerden ayırmasını zorunlu görmekte ve modern sofist kavramına

---

741 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 43-47.

742 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, 98.

743 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 59.

744 Aristotle, *Metaphysics*, 1009b11

745 Rosemary Wright, *Introducing Greek Philosophy*, Routledge, 2009, 136.

746 Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 319-321.

747 Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler* I, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997, 131.

748 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 115

göndermede bulunmaktadır. Ona göre hiçbir hakikatin var olmadığını, toplumun üzerinde uzlaştığı hakikat durumlarının kurgusal adet ve alışkanlıklar olduğunu düşünen modern sofistler, toplumsal hayatın kurallarını faydasız ve belirsiz kılacak söz oyunlarına başvurmaktadırlar. Peki, modern sofistler kimlerdir? Alain Badiou'ya göre modern sofistler, Wittgenstein'ın ayak izlerinden yürüyenlerdir.[749] Badiou'nun kaygısı açıktır. Anlamın, varlık aleyhine olacak şekilde kelimelere yüklenmesi ve sanki insan tarafından kurgulanan bir oyunmuş gibi dil üzerinden hakikatin itibarsızlaştırılması durumu, insanlığın üzerinde akıl yürüteceği ontolojik nesneleri silikleştirmektedir. Hakikatin algısının ulaştığı bu post-modern durum bir yönü ile tekrar sofizmin "ne diyorsan o'dur" öznelliğine, bir bakıma septisizmin her hakikat iddiasına yönelen kuşkuculuk girdabına geri dönüş anlamına gelmektedir.

Sofistler iddialarını duyuların yanılabilirliğine, böylece nesnenin her insan tarafından farklı algılanabiliyor olmasına dayandırmışlardır. Bu aslında bütün anti-hakikatçi kuramların temel gerekçesi olmuştur. Çünkü hakikatçilere göre gerçek olan varlık, dış dünyada bulunmaktadır. Dış dünya ise yalnızca duyu-algısı yoluyla incelenip bilinebilmektedir.[750] Fakat anti-realistçiler duyuların güvenilirliğini tartışma konusu yaparken bu bağlantıyı koparmaya çalışmışlardır.[751] Nitekim insanın harici eşyayı duyularıyla idrâk ettiği,[752] sırf dışa ait ve zihni bir metottan bahsedilemeyeceği; çünkü duyuların, tabiî nedenlere keyfi bir 'amil karıştırdığı, sesin ancak kişiye nispetle ses, ışığın göze nispetle ışık olduğu iddia edilmiştir.[753] Bu nedenle duyulardan elde edilen bilgilere güvenilemeyeceği hususunu belirtilmiştir.[754] Örneğin ruh ile zihin arasındaki ilişkiyi betimlerken her görünüşü hakikatin bir tezahürü şeklinde değerlendiren Demokritos,[755]

---

749 Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto,* Nilgün Tutal- Hakkı Hünler, Yayıma Hazırlayan: Hüsamettin Çetinkaya, Aralık Yay., Birinci Basım: Kasım 2005, Notlandıran: Mehmet Uysal, 110.

750 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 278.

751 İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik,* Ankara, 1989, 22-25.

752 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse.* Ed. Ahmed b. Hüseyin. Beyrut: Darü'l-İhyâ, 2012, 255; Ebubekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl,* Thk. Muhammed Süleyman. Beyrut: Darü'l-Garb, 1999, 93.

753 Süleymân Hayri Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 357.

754 İbn Haldûn, Abdurrahman, *Lubabü'l-muhassal,* Ed. Refik Acem. Beyrut: Darü'l-Meşrîk, 1995, 35

755 Aristotle, *De Anima*, 404a-405a.

insanın duyularla algıladığı şeylerin temelinde, gerçekliğin olmadığı düşüncesini ileri sürmüştür.[756]

Rönesans ve aydınlanma boyunca insanın kendini tanıması çerçevesinde görecelilik perspektifi varlığını korumuştur. Anti-hakikatçilerin çelişkiyi hakikî olarak ortadan kaldırma yerine onu görünüşe hapsederek geçiştirmeleri çözüm getirmemiştir.[757] Nitekim modern dönemde Berkeley duyuların güvenilirliği üzerindeki krizi aklı devreye koyarak çözmeye çalışmıştır. Berkeley'e göre tatlı gelen bir şey hastalık durumunda kişiye acı gelebilmektedir. Bu durum duyuların güvenilir olmadığını göstermektedir. Zira duyulur şeyler, eğer şeylerin nitelikleri olsaydı her durumda olduğu gibi algılanmaları gerekirdi. Ne var ki duyuların güvenilir olmaması, onların tek başına hakikatin ölçüsü olamayacağı ile ilgili bir değerlendirme olabilir.[758] Duyuların güvenilir olmaması, tek başına, hakikatin bilgisinin inkâr edilmesine gerekçe oluşturmaz. Zira duyuların güvenilirliğinin olmadığını, şeylerin hakikatinin bulunmadığını söylemek için hakikatinden kuşku duyulmayan bir arka plana ihtiyaç bulunmaktadır. Bir gerçek arka plana dayanmaksızın herhangi bir şeyin gerçek olmadığını söylemek imkânsız olduğu için bu durum her halükârda şeylerin hakikatini mümkün kılan hakikî bir zeminin varlığını öncelemektedir.

Anti-hakikatçilikle mücadele en başından beri vardı. Fiziğe dayalı Antik Çağ metafiziği, Antikçağ materyalizmini gerekçelendirmekteydi. Sofizmin göreceli hakikat tasavvuru ise ahlâkî denetimin altını boşaltmaktaydı. Sonraki dönemlerde özellikle Sokrates ile birlikte Fizik doğadan Mantık, Psikoloji ve Siyaset gibi pratik beşerî alanlara doğru bir kayma gerçekleşirken eş zamanlı olarak da materyalist metafizikten Pisagor matematiğini merkeze alan soyut metafizik tasavvura bir yönelme gerçekleşmiştir.[759] Burada matematiksel apriori sezişlerin, Platon'la birlikte mutlak, ezelî ebedî hakikatin keşfine inanmaya başlayan bir yöntem olarak belirmesi ile teolojik anlamda bir metafizik

[756] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, Çev: Oğuz Özügül, Kabalcı, İstanbul, 1995, 186.

[757] Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik,* 319-321.

[758] George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Ankara, 1996, 42.

[759] Weber, *Felsefe Tarihi,* 25.

bünyenin ilk yapı taşları döşenmiştir.[760] Platon, göreliliğin neden olduğu toplumsal çöküntüyü dikkate alarak insanlar için hakikatin bilgisinin nesnel anlamda mümkün olabileceği tezini ileri sürmüştür.[761] Böylece idealar kuramı ortaya çıkmıştır. Bu kuramında Platon, akılsal kategorileri duyulur varlıklardan ayrı ve onlardan önce gelen asıl varlıklar olarak konumlandırdı. Görünen âlemi ise bu kategorilerden pay alarak tahakkuk eden ontolojik tezahürler şeklinde yerleştirdi. Âlemdeki değişimi de beş tümel kategorisi içine ekledi. Böylece presokrat dönemde salt maddî varlığa dayanan felsefî düşüncenin aklın ve zihnin nesnelerine yönelmesini sağladı.[762] Bu durum hakikatin üzerinde anlaşılabilir bilgilerini mümkün kıldı. Ancak ideler üzerindeki kuşku hiçbir zaman giderilemedi. Bir defa hakikatin evrenin dışında aranması insanın evren içerisinde yabancılaşmasına sebep olmuştur.[763] İkincisi ise olguların açıklanması yerine onların gereksiz yere çoğaltılması anlaşılamadı.[764] Bu durumun sonucunda Aristo bilgiyi gerekçelendirmek için gerekli olan sağlam temelleri sağlayacak organonu, yani mantık aracını sistemleştirdi.[765] Aristo tam olarak, David Hume'un "bir şeyi düşünmek ile bir nesneyi var olan olarak düşünmek aynı şey anlamına gelir"[766] ifadesinde belirttiği şeyi gerçekleştirdi. Aristo, sofistlere karşı geliştirdiği tezleri varlığın bedihiliği üzerine bina etti.[767] Bu durum hakikatin bilgisini tahkim etmede önemli bir vasıta oluşturdu. Ancak aynı zamanda hakikatçiliğin dogmatik yapılara dönüşmesini de kolaylaştırdı. Platon ve Aristo ile yorumcuları insanın doğru bilginin hakikatine ulaşma da tam yetkin olduklarını düşünmekteydiler.[768]

---

760 Weber, *Felsefe Tarihi*, 51.

761 Platon, *Devlet*, 492a-e.

762 Platon, *Devlet*, 535a-e; 477a-e; 509-511a-e.

763 Nasr Hamîd Ebû Zeyd, *Kutsal, Metin, Otorite ve Hakikat,* çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, 21.

764 Weber, *Felsefe Tarihi*, 71.

765 İbn Fûrek, *el-Hudûd Fi'l-Usûl*, 78.

766 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,* çev. Ergün Baylan, BilgeSu, Ankara, 2009, 95.

767 Ömer Türker, *Varlık Nedir?,* Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, 22.

768 Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Routledge, 2016, 71.

Sofistlerin tartışmaya açtığı gerçeklik; kimyanın ve fiziğin betimlediği gerçeklik değildir. Zira hakikatçilik realizmin kendisi değil, realist arka plan içerisinde, dünyanın nasıl anlaşıldığı konusunda politik iddialar sunmuştur. Başka bir ifade ile hakikatçilik, şeylerin var oldukları bir tarz vardır diyen bir arka plan varsayımı üzerinden toplumsal iktidar tekniklerini üretmişlerdir. Sofistler de bu hakikate ilişkin bilginin kişinin telakisine göre inanca dönüştüğünü iddia ederek bilginin mutlakıyetini tartışmaya açmışlardır.[769] Onlara göre şeylerin insandan bağımsız bir biçimde herhangi bir var olma tarzının algılanması mümkün olmadığı için, toplumsal bir inşa olan fizik bile insana, şeylerin ne durumda olduğunu söyleyemez. Bu konuda duyuların yanılmasını ve insanlar arasındaki görüş ayrılıklarını kendi iddialarına gerekçe yapmışlardır.[770] Dolayısıyla sofistler arka plan varsayımına eleştirilerini yöneltirken, teorinin kendisinden çok statüsüne meydan okumuşlardır.[771]

Hakikatçilik iddiaları karşısında yer alan *apatheia* ise tepkisizliği ifade etmektedir. "*Apatheia* kavramı Epiküros ve Stoacıların savunduğu bir tutumdur. Apethaistler her şeye kayıtsız kalma, önemli kararlarda yargıyı askıya alma yollarına başvurmuşlardır. Bu şekilde hükmü askıya alma hali, yani hiçbir şey hakkında inkâr ve tasdiki bildiren bir hüküm vermeme ile kendini göstermektedir. Fenomenolojide ise post-septisizme dönüşmekte, dış dünyanın varlığı meselesinde hükmün askıya alınması şeklinde kendini göstermektedir.[772] Burada dış dünyanın gerçekliği konusundaki sürekli şüphe durumuna şu ifadelerle cevap verilmiştir:

> "Şüphecilerin ya evrensel şüpheleri için geçerli sebepleri vardır ya da bunun için geçerli bir nedenleri yoktur. Geçerli sebepleri varsa, geçerli olan bir şeyi kesinlikle biliyorlar ve artık gerçek şüpheciler değillerdir. Geçerli bir sebepleri yoksa şüpheye gerek yok. İlk durumdaki pozisyonları

[769] Mâtüridî'ye göre sofistle tartışmanın bir anlamı yoktur. Sofistler hakikatin bilgisini şahsi bir idrak seviyesinde görmektedirler. Duyuların yanılabilirliği, pskolojik amillerin bilgi sürecinde etkili olması, biyolojik kusurların engel oluşturması gibi nedenlerden nesnel bilgi iddialarını kabul etmemektedirler. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 222-226.

[770] Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 29

[771] John R. Searle, *Zihin Dil ve Toplum*, çev. Alaaddin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, 45.

[772] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 65; Süleymân Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 2004, 63.

tutarsızdır ve ikinci durumdaki pozisyonları ise mantıksızdır. Hangi yönden ele alınırsa alınsın sürekli şüphe durumu savunulamazdır."[773]

Sonuç olarak hakikatçiler ile anti-hakikatçiler arasındaki gerilimde düzeltilmesi gereken iki önemli yanlıştan söz edilebilir. Birincisi hakikatçiliği ifade eden dogmatizm kelimesi zamanla eleştiriye kapalı bilgiler anlamında yorumlanmıştır. İkincisi ise anti-hakikatçi tavırlar varlığın gerçekliğinin inkâr edilmesi şeklinde sunulmuştur. Gerçekte felsefî, metafiziksel veya bilimsel her türlü bilgi var olanın bilgisidir. Var olmayan bir şeyin bilinmesine imkân yoktur.[774] Dolayısıyla gerçekliğin inkârı mümkün değildir. Ayrıca herhangi bir varlık yoksa bilincin üzerinde bir hareket gerçekleşmeyecektir.[775] Zira vakıa yoksa insan bilinci duyu vasıtası ile kendini ve varlığı fark etmeyecektir.[776] Bu nedenle varlığın gerçekliğinin inkâr edildiği iddiası abartılı bir görüştür. Esasında sofistler, varlığın hakikatini değil, herkes için mutlak anlamda doğru bir bilginin ve aynı derecede nesnelleşmiş ahlâkî değerlerin varlığını yadsımışlardır. Bilginin ve ahlâkî yargıların kişiden kişiye farklılık arz edebileceğini ve dolayısıyla bunların hakikat değerinin göreli olduğunu savunmuşlardır.[777] Nitekim şüpheyi nihaî seviyeye kadar götüren septikler bile gerçek bir dünyada yaşadıklarından ve gündelik hayatlarındaki gerçekliklerinden hiçbir zaman kuşku duymamışlardır. Hatta şüphelerinin metodolojik olduğunu ileri sürmüşlerdir.[778] Sadece bilgiyi varlıktan ayırdıkları için varlığın hakikatini inkâr ettikleri şeklinde bir kanıya yol açmışlardır. Sofistler hakikatin sunulma biçimine ve gerçekten hakikatin yansıtılıp yansıtılamadığı konusuna temkinli yaklaşmışlardır. Kaygıları da dünyanın olması gerektiği gibi layıkı ile açıklanabilmesiydi."[779] Bununla birlikte sofistlerin medeniyete katkısı da olmuştur. Sofistler eleştirel düşünceyle ilmin ve felsefenin sağlam temellere oturtulmasını sağlamışlardır.[780]

---

[773] Celestine N. Bittle, *Reality and the Mind* (New York: The Bruce Publishing, 1936), 47-48;

[774] Platon, *Devlet*, 477a-e; Mahmut Ay, *Sadruşşeria'da Varlık*, 38.

[775] Thomas Hobbes, *Leviathan,* çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yay., 1İstanbul, 2014, 24

[776] Abdulkadir Çüçen, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, İnkılap Kitâbevi, İstanbul, 2000, 206

[777] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2001, 108-127.

[778] Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi,* Furkan Yayınları, İstanbul, 1982, 13.

[779] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 115.

[780] Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi: İlmin İmkânı", *AÜİFD,* XXIX, 1987, 14.

2.1.2.1. Kelâm'da Bilginin İmkânı

İslâm'da varlığın hakikati vardır. Bu ilke İslâm ilahiyatının metafizik ufkunu belirleyen en üst kavramla, hak kavramı ile tespit edilmiştir. İslâm'da hakikat ise genel olarak gerçekliğe tanıklık etmek ve onu dile getirmek anlamına gelir.[781] Bu anlama bağlı olan Kelâm'da varlığın hakikati kadar delâleti de esastır. Delâletin doğru olması için öncelikle doğru bilginin imkân dahilinde olması gerekir. Bu nedenle kelâmcılar, belli bir zamanın ve zeminin algısında nesnelleşmiş tasavvurlara şüphe ile yaklaşan sofistlerle mücadele konusunda felsefecilere iştirak etmişlerdir. Örneğin Nesefi akaidinde, *varlığın gerçekliğine inananlar dedi ki* anlamında "*kâle ehlü'l-hak"* ile başlanmakta ve Sofastaiyyanî müphemciliğin karşısına yerleştirilmektedir.[782] Kelâmcılar söz konusu anti-sofistik tavrın temel iddiasını ise *hakâikü'l-eşya-i sabitetun* ifadesi ile formüle etmişlerdir.[783] Bu önerme Kelâm ilminin anlama geleneğinde o kadar benimsenmiştir ki Nesefi akaidinin metni bu isimle istinsah edilip kaydedilmiştir.[784] Hakâikul'l-eşya, "şeyin şey olması ciheti ile varlığın mahiyeti" şeklinde tanımlanmıştır. Bu formülasyonda "*ve ilmun biha mutahakkakun*" ilkesi ile genel olarak sofastaiyya şeklinde adlandırılan üç menfi tavrı eleştirmişlerdir.[785]

---

781 Mehmet Sait Reçber, " Hakikat", *İslâmiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013, Ankara, Cilt: 1 280

782 Müslüman kelâmında varlığın gerçekliği sabittir ilkesi benimsenmiştir. Sofist kelimesini ilk kullanan kelâmcıların Mâtüridî ve Pezdevi olduğu iddia edilmiştir. Pezdevi, Ebü'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, *Usûlu'd-dîn,* Câmîatü'l-Meârif, y.y, 5; Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi: İlmin İmkânı, *AÜİFD*, XXIX, 1987, 14.

783 Nesefî, *Metnü'l-akâidu'n-Nesefî*, 1; Ramazan-Efendi, *Şerh,* 34 ; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* 24-25.

784 en-Necm ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Risâle fî Hakayiki'l-Eşyâ*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A.4785/1.

785 Mâtüridî kalbi tatmin eden bilgiyi belirtirken "ilmu'n bi'ş-şey" ifadesini kullanmaktadır. Bu ilim vesvese, ve şüphenin zıddıdır. (Maide 05/113; *Te'vilât*, 3/160) Şeyin bilgisinin doğruluğuna, ikanu bi'ş-şey olma yani kesin olarak kanaat getirmedir. (el-En'âm Sursi 06/75; *Te'vilât*, 4/131, 9/198) İlim o kadar önemlidir ki ancak onu bilen kişi kitmanlıkla suçlanabilir. "Cahilu bi'ş-şey" olan bir kimse istese de kitman, yani hakkı gizleyemez. Çünkü ilmu'n biş-şey" olana sahip değildir. (el-Bakara 02/146; *Te'vilât,* 1/590) Bu da esbabü'l-ilmi önemli hale getirmektedir. Bu ilmin elde edilmesi için öncesinde duyuların ve aklın bulunması gerekmektedir. (Nahl 16/79; Ankebût 29/43; *Te'vilât,* 6/545, 8/230) Bu

Varlıkları hakikat boyutu ile benimseyenlere hakikiyyun denmiştir.[786] Hakikatin bilgisini hakkıyla takdîr edemeyen akımlar ise İslâm kelâmcıları tarafından *laedriye*, *indiye* ve *inadiye* şeklinde taksim edilmiştir. Fahreddin Râzî'ye göre bu akımlar; aklın ve duyunun alanına şüphe sokmuşlardır.[787] *Laedriye* bilginin her türlü öznel ve nesnel değerini reddetmektedir. Ateist agnostisizmi andıran bu akımda şüphenin kendisinden bile şüphe edilmektedir. İkinci bir inanç biçimi olan *indiye* mezhebinde ise öznel bilgi seviyesi kabul edilmekle birlikte bu bilginin evrensel ölçülere sahip olduğu düşüncesi reddedilmektedir. Bu akıma göre bilgi bilenin inancına bağlıdır. Başka bir deyişle kişi nasıl inanırsa bilginin öyle olduğu, bu anlamda beşerî eğilim, duygu ve düşüncelerden kaynaklanan kusurlardan dolayı insanın hiçbir zaman nesnel bir bilgi ve değer anlayışına sahip olamayacağına inanılmaktadır. Açıktır ki indiye ve laedriye akımları fiziksel dünyanın nesnel bilgileri karşısında bir tavır almışlardır. İnadiye düşüncesi ise doğru bilginin ve dînî esasların inkâr edildiği bir düşünce biçimine dayanmaktadır.[788] Bu üç tavrı kısaca özetlemek gerekirse; Laedriye şüpheden bile şüphe eden kesin bilgisizlik beyanıdır. İndiye, herkesin fikrinin başkası için yanlış olabileceği düşüncesine dayanır. İnadiyye akımı ise her hükmün zıddı vardır savı ile hakikati mutlak düzeyde inkâr etmiştir.[789]

Bir dinin içinden çıkan bazı fikir akımları hakikatin imkânı tezine saldırsalar da hiçbir dîn, âlemin kendine has varlık düzeyinde, tümüyle gerçek dışı olduğunu ileri

---

görüşü ile insanın görmesi, işitmesi gibi bilgisel faaliyetleri için duyu organlarını şart koşan Mutezili görüşle ortaklaşmıştır. (Ka'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhi, *Kitâbü'l-makâlât ve maahû 'uyuni'l-mesâîl ve'l-cevabât*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kurdi - Abdülhamîd Kurdi, Kuramer, İstanbul, 2018, 476; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 4/64) Ancak bu beşerî ilmin koşullarıdır. İlâhî ilim için duyuların, kanaatin olması zorunlu değildir. Allah zadece "ilim" sahibi olmakla tavsif edilebilir. Kanaat, şüphe, tatmin gibi beşerî duygularla nitelendirilemez. (Casiye 45/32; *Te'vilât,* 9/234)

786 Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İsam Yay., İstanbul, 2010, 109.

787 Fahreddîn er-Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, *el-Muhassal: Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, 24, 69.

788 Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye*, çev. Abdusselâm b. - Abdulhâdi. Beyrut: Darü'l-Beyrut, 2008, 25-28; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd* , (thk. BekirTopaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003, 234- 238; Cüveynî, *Burhan Fi Usûlü'l-Fıkh,* Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, Beyrut, 1/20.

789 Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi: İlmin İmkânı, *AÜİFD*, XXIX, 1987, 23.

sürmemektedir.[790] Hayatın olağan akışı için asgari düzeyde hakikatin bilgisinin imkânı zorunlu görülmüştür. Dinî düşünce açısından kaygı basitçe şudur: "Eğer varlığın hakikati ve dış dünyanın gerçekliği net bir şekilde ortaya konulmazsa o zaman dinin hakikat anlayışının, bu hakikate dayanan dünya görüşünün üzerine kurulacağı bir temel bulunmayacaktır."[791] Bu anlamda Mâtüridî, duyu organlarından ve dış koşullardan kaynaklanan kusurlardan dolayı bilgi ile hakikat arasındaki bağın tümü ile inkâr edilmesini reddetmektedir. Mâtüridî'ye göre hakikatin farklı algılanması dış gerçeklikte bu hakikatin bulunmadığı anlamına gelmemektedir.[792]

Hakikatin mutlak bilgisi Allah'ın indindeki bilgidir. İnsanın bu bilgiyi kuşatması mümkün değildir. Bununla birlikte insanın duyuları ile temas ettiği varlık alanının bir hakikati vardır. Problem bu hakikatin bilgisi ile ilgilidir. İnsanların bu konudaki bilgileri mutlak değildir. İnsanların bir konudaki bilgileri mutlak anlamda hakikatin bilgisi olsaydı insanlar arasında bir ihtilaf çıkmayacaktı. Madem insanlar ihtilaf halindedir, o halde hakikatin burada ve şimdi mânasında insanların bilgisinden farklı olma ihtimali bulunmaktadır. Bununla birlikte, insanların ihtilaflarını bertaraf edecek nihaî ilke ve varlık bulunmak durumundadır. Kur'ân'a göre nihaî çözümü belirleyecek bu varlık Allah'tır.[793] Nihaî ilke ise haktır.[794] Peki insanlar varlığın gerçekliği karşısında bir şey bilemezler mi? varlığın hakikatinin bulunmadığını, bu hakikatin hiçbir şekilde bilinemeyeceğini iddia etmek sağduyuya aykırıdır.[795]

İslâm Kelâmı'na göre dış dünyanın gerçekliğinin olmadığı bir durum, Allah varlığını insan düşüncesi için bilinir kılan bütün metafor ve işaretlerin yok olması anlamına gelmektedir. Aksine varlıklar âlemi, Allah inancının bir sembolü olması itibariyle ona işaret etmekte ve bu bakımından hak olmaktadır. Kaldı ki onun gerçekliğinin olmadığının kabul edilmesi insan yaşamının dayandığı prensiplerin, zaman ve zemin

---

[790] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayınları, İstanbul, 1996, 18; *Bilgi ve Kutsal*, trc.Yûsuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, 87.

[791] Hanifi Özcan, *Mâtüridîde Bilgi Problemi*, MÜİF Yayınları, İstanbul, 1993, 20.

[792] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 236- 240.

[793] el-Hacc 22/62.

[794] Yûnus 10/36

[795] John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İst., 2006, 18-20.

algısının çökmesi anlamına gelecektir. Bu yüzden şahit âlem kesinlikle bir gerçektir.[796] Ayrıca burada ve şimdi mânasında gerçek olmaması, insanın bütün bildiklerinin izafi şeyler olarak bırakılması, bütün beşerî sistemlerin, bir dünya kurma girişimi olan İslâm dininin kuramsal bir temele yerleşmesini engelleyecektir.[797] Eşyanın gerçekliği olmaması halinde Allah'ı bilmek imkânsız olacaktır.[798]

John Searle'e göre hakikat o kadar açıktır ki, o kadar genel geçer kabuller olmuştur ki, insanın onlar hakkında ayrıca bir kanaate sahip olması gerekmemektedir. Mesela insan, gerçek dünyanın mevcut olduğu kanaatine sahip olduğu kadar Shakespeare'in büyük bir tiyatro yazarı olduğu kanaatine de sahip olmaktadır.[799] Bu nedenle insan yaşadığından kuşku duysa da hakikatin varlığından kuşku duyamaz. Kaldı ki yaratılanlar vasıtası ile hakikati açıkça görebilmektedir.[800] Örneğin insan hayatını ele alalım. Gerçek psişik bir hayat vardır. Bu hayat insanın sahip olduğu bütün bilgi düzeylerinden bağımsızdır. Bu yaşam biçimi bilinçle özdeş değildir. Fiziksel olayların cereyan ettiği yerde fiziksel olmayan bir hayat yaşanmaktadır.[801] Çünkü gerçek, dış dünyadaki sürekli varlıkla anlaşılmaktadır.[802] Kaldı ki en basitinden bir hakikatin olmadığını söylemek için bile hakikî bir arka plana ihtiyaç vardır.

2.1.2.2. Kelâm'da Bilginin Kaynakları

Şâhid âlemden yola çıkarak fikri bir sahayı temellendirme şeklindeki nazariyeler, mütekaddimûn denilen ilk dönem kelâmcılarından beri başvurulan bir yöntemdir. Kelâmcılar genelde kitaplarına bir bilgi nazariyesi ortaya koyarak başlamışlardır. Bu nazariyelerde varlığın hakikatinin bilgisi mümkün görülmüştür. Dolayısıyla Kelâm ilminde maslahatı, hak olanı ve güzellikleri zıtlarından ayrı bir şekilde bilinmeyi imkânsız gören bir yaklaşım görülmemektedir. Fakat varlığın hakikatini olduğu şey üzere bilmenin

---

796 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh el-usûli'l-hamse,* Beyrut, 2012, 135.

797 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, *çev.* Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, 37.

798 Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", *Kelâm El Kitâbı*, 297.

799 John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum,* çev. Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İst., 2006, 18.

800 Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2010, 209.

801 Carlo Scognamiglio, "Nicolai Hartmann's Theory of Psyche", *The Philosophy of Nicolai Hartmann-de Gruyter* (2011), 145.

802 İbn Sînâ, *Metafizik,* çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, 2004, II/46.

yolları ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu anlamda ele alınan nazariyelerde hakikatin bilgisi ilk olarak kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Kadîm bilgi, her şeyin ilmini ezelî ve ebedî bir şekilde kuşatan Allah'a isnad edilmiştir. Allah dışındaki varlıkların, özellikle insanın tasavvur ve tasdiklerine dayanan bilgiye de hâdis bilgi denmiştir. İnsanın tahsil ettiği muhdes bilgi elde edilme biçimine göre *zaruri* ve *mükteseb* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Zaruri bilgi bütünün parçalarından büyük olması gibi nazara ihtiyaç duymaksızın tahsil edilen bilgidir. Mükteseb bilgi ise dumanı ateşin varlığına, kardaki ayak izini oradan geçmiş olan bir canlıya yormak gibi akıl yürütme yolu ile elde edilen tasdiklerdir. Kelâmcılar bu eksende farklı bilgi tanımları yapmışlardır.[803]

Kelâm'da her bilgi türü kabul edilmez.[804] Örneğin kendisine gelen ilhâmı, hakikatin tezahürü şeklinde yayan kimselerin iddiaları itibara alınmaz. Bu konuda en büyük karşıtlık Mâtüridî Kelâmı'nda görülmektedir. İlhâm ve kalpte beliren anlamlar hakikatin bilgisi için vasıta görülmemiş,[805] vahyin zıddı olan ve insanı kötülüğe sevk eden

---

[803] Eş'arî, *Makâlât,* 2/31-35, 69-74, 77-83; Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, 6/157-161; Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", *Kelâm El Kitâbı*, 303; Halife Keskin, *Müslüman düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, 58.

[804] Kelâmcılar bilgiyi *alîm, ma'lum ve ilme* göre farklı şekilde tanımlamışlardır. Ayrıntılı bilgi için Kâdî, *Muğnî*, 12/17; Cüveynî, *Şamil*, 2/75; Bağdadî, *Usûlu'd-dîn*, 5; İbn Hazm, *Fasl*, 04/29-32; Eş'arî, *Makâlât*, 1980, 523; Ka'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhi, *Kitâbü'l-Makâlât ve Maahû 'Uyuni'l-Mesâîl ve'l-Cevabât,* thk. Hüseyin Hansu, Racih Kurdi - AbdülHamîd Kurdi, Kuramer, İstanbul, 2018; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Menhul fi talikati usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Haytu, Darü'l-Fikri'l-Meâsır, Beyrut, 1998, 9; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 1987, 25*;* Abdurrahman b. Salih, *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşaire*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1995, 2/534; Abdulmelik b. Abdullah Cüveynî, *Burhan fi fsûli'i-fikh,* Salah b. Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 22; Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, 1/17; İbn Arabî, *Mahsûl fi usûli'l-fikh*, thk. Hüseyin Ali Bedri, Darü'l-Beyarık, Amman, 1999, 24; Ebul Kasım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tebyinu kizbi'l müfteri fima nusibe ila'l imam* Eş'arî, Darü'l-Kitap, Beyrut, 1404, 355*;* İbn Fûrek, *Mücerred* , 88-89; Fahreddîn er-Râzi, *Mahsûl*, Thk. Tâhâ Cabir Feyad, Müessetu'r-Risâle, Beyrut, 1997, 2/216; Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, YEKB Yayınları, 1/165-166; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Menhul fi talikati usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Haytu, Darü'l-Fikri'l-Meâsır, Beyrut, 1998, 96; *Mustasfâ*, 20; İhyâ-u Ulumi'd-Din, Darü'l-Marifet, Beyrut, 1/29. Abdulmelik Cüveynî, *Telhis fi usûli'l-fıkh,* Abdullah Culm, Darü'l-Beşâirü'l-İslâmiyeti, Beyrut, 2/329, 497.

[805] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 2010, 166, 305, 69-73, **السَّبِيل الَّتِي يُوصل بهَا الى الْعلم بحقائق الْأَشْيَاء العيان وَالْأَخْبَار وَالنَّظَر** Bununla birlikte Kestelli'nin şerhinde "hads" konusunda bir ifade yer almaktadır. Buna göre hads

bir içses olarak değerlendirilmiştir.[806] Zira görüşlerin batıni bir ufku vurgulaması ve bir de harici bir delil ile tahkike izin vermemesi ilhâmlı tasavvurların geçerliliklerini kusurlu yapmaktadır. Kaldı ki bazı din mensupları bir ilhâma dayanarak kendi görüşlerinin doğru olduğunu iddia edebildiler. Bu durumda iz sürme yolu ile nesep tahmin eden kâhinler gibi aralarında tesadüfe dayanan bir kura ile hüküm vermek doğru olmayacağına göre aralarındaki görüş ayrılıklarını giderecek nesnel ölçülerin tarafların kendi düşüncelerinin dışında olması gerekmektedir. Bu kaygıdan hareketle kelâmcılar hakikatin bilgisine ulaştıran yolları '*ayan*, *haber* ve *nazar* şeklinde sınıflandırmıştır.[807] Böylece felsefenin batın hisleri ve ilhâm gibi vakıaya mutabakatı nesnel bir ölçü ile desteklenmeyen bilgi iddialarının inançta delil olması dışta bırakılmıştır.[808]

Kelâm'da varlığın hakikatine ilişkin kuşku gerçekçi bulunmamış, bir tür kötü huylu inatlaşma olarak değerlendirilmiştir.[809] Bunun gerekçesini belirten Mâtüridî'ye göre şâhid âlemde 'ayân olan şeyler herkesin duyusal tecrübesine açıktır. Kendisi ile algının

ya da sezgi tefekküre ihtiyaç duymaksızın zihnin ilme ulaşması şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamda en yüce idrak aleti olarak görülmüştür. (Ahmed Ferid Mezidi, *Şüruh ve Havaş'i- Akaidu'n-Nesefiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013; Paul Edward, *The Encyclopedia of Philosophy*, 4/204; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 33; Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi,* Furkan Yay, İstanbul, 1982, 13.)

806 Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds* 78, 142-143.

807 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 66-69; Nesefî, *Metnü'l- âkaîdi'n-Nesefî*, 1-6; Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, 143.

808 Deliller öncüllerinin konusuna bağlı olarak akli ve nakli şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bütün öncülleri akla dayanan delillere akli, bütün öncülleri nakle dayanan delillere de nakli delil denir. İster nakli ister nakli delil olsun, inaçta bir bilginin delil olması için burhan derecesinde doğru olması gerekir. Bilgide doğru olanın elde edilmesi için akıl yürütmede kullanılan öncüllerin *bedihiyyât, fıtriyât, müşahedât, mücerrebat, mütevatirat* olması beklenir. *Bedihiyyât* ve *fıtriyât* bir şeyin hakikatinin kendisi olması bakımından idrak edilmesidir. Müşahedât ve mücerreb3at insanın doğrudan tecürbe ettiği bilgilerdir. Mütevatirat ise doğruluğu farklı insanlar tarafından teyit edilmiş haberlerdir. Bu delillerin bilgi değeri burhandır. Bunun dışında kalan *müsellemât, makbulât, maznunât, vehmiyyât, muhayelât* gibi öncüllere dayanan akıl yürütmelerin çıktıları ise doğruluk ve yanlışlık bakımından kesin bir hükme izin vermediği için zan ifade eder. el-En'âm 06/148; Cüveynî, *İrşâd*, 99; Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât*, 54; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd*, 1/25-30; *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 35; Muhammed Âbid Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabi*, Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 36.

809 Ömer Türker, *Varlık Nedir?,* Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, 16, 29.

gerçekleştiği duyular bilginin temel vasıtalarından biridir. Bunu inkâr etmek caiz olmadığı gibi akıl da inkârına güç yetiremez. Zira "hestiyet" denilen dış dünya hakkında cehaletin mümkün olabileceğini söyleyen kimseler aslında bilinçli inkârcılardır. Mâtüridî'ye göre böyle bir inkârcı, tabiatta sadece yaşayabilen bir canlıdan daha aşağıda bir kimsedir. Bu şekilde duyuların hakikatinden şüphe eden kimselerin bedenine acı vererek onun inkârcı iddiaları bizzat kendi duyularının tecrübesi yolu ile çürütülmelidir. İbn Sînâ'da bu görüştedir.[810] Râzî'ye göre ise fikri tartışmalar bir şeyin zihin veya harici varlığı üzerinde yürütülür. Oysa burada kasıtlı bir şekilde güçlük çıkarma durumu vardır.[811]

İnsanın varlığın hakikatini bilmesinin vasıtalarından biri olan havas burada ve şimdi mânasında 'ayân olanın bilgisini vermektedir.[812] Bu bilgi bedihidir. Yani istidlâl ile oluşmaz.[813] İnsanın diğer bilgi kaynaklarını denetleyen deneysel bir yapıdadır.[814] Haber ise burada ve şimdi mânasında hazır olmadığı için doğrudan alınmayan olguların ve durumların bilgisini sağlamaktadır. Bu anlamda doğru ve yanlışa konu olan malumatları kapsamaktadır.[815] Kendisine haber yolu ile ulaşan beslenme, barınma, güvenlik araçlarına vasıta olan bilgiler hayatın sürmesi için gerekli olduğu üzere inkârı mümkün değildir. Bir defa lezzet ve yararlılık haber yolu ile bildirilmeseydi sonraki insanlar bunu deneme cesareti bulamazlardı. Varlıkların zararlarından sakınma da öncekilerin tecrübeleri ile mümkün olmaktadır. Zaman bilinci, tarih kültürü, toplumun devamını sağlayan alışkanlıklar, meslek bilgileri, uzmanlıklar, insanları kötü iş ve haramlara karşı duyarlı kılan uyarılar haber yolu ile öğrenilmektedir.[816]

Haber-i sadık kelâmcılar tarafından muteber bir bilgi kaynağı olarak görülmüştür.[817] Kâdî Abdülcebbâr, haberin her durumda doğruyu ifade etmesini olanaksız

---

[810] İbn Sînâ, *Metafizik,* 1/51-52.

[811] Fahreddîn er-Râzi, *Muhassal*, 19-21; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 75.

[812] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/6; İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* 11; İsfehânî, *Müfredât,* 279.

[813] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012, 250.

[814] el-İsrâ 17/36. "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."

[815] Eş'arî, *Makâlât,* 444-5; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 15/237.

[816] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 74.

[817] Bk. Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 37-38.

bulmuştur. İcmayı haberin doğruluğunu tesis eden bir vasıta şeklinde değerlendirmiştir. Haberîn bu şekilde toplumsallaşması, yalan üzere birleşmenin mümkün olmadığı tevatürün, zorunlu bilgi olarak konumlandırılmasını doğurmuştur.[818] Ölçü menkulün, kalpte sükûn oluşturan bir niteliğe sahip olmasıdır.[819] Nefiste sükûn oluşturacak kesinliğe sahip haberler iki türlüdür. Birincisi yer ve önemli şahıs isimleri gibi bilinenlerdir.[820] İkincisi ise üzerinde yalan yere birleşmesi mümkün olmayan Allah, peygamber, ümmet ve adetlerle ilgili haberlerdir. Ancak ahad haberler bu seviyede bir ittifakla aktarılmadıkları için sadece fıkhın ameli kısımlarında dikkate alınabilir.[821] Zira ilimde doğruluğu sağlayan haber değil vakıadır. Vakıaya mutabık olmayan haber ise doğru bir bilgi değildir.[822]

Mâtüridî hak ve maslahat hakkında aktarılan haberleri bilgi kaynağı olması bakımından muteber görmüştür.[823] Haberin geçerliliğini inkâr edenleri 'ayanın hakikatini inkâr edenlerin konumunda değerlendirmiştir. Mâtüridî'ye göre 'ayân gibi haberin de inkârı mümkün değildir. Zira bir kimsenin haberi inkâr ettiğini söylemesi de bir haberdir. Bu durumda insan kendisinden haber verdiği durumlar üzerinden kendi kendisini inkâr

---

818 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Beyrut, 2012, 17/171-174.

819 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* Beyrut, 2012, 12/82.

820 Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 37.

821 Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* thk. Muhammed İmara, Darü'ş-Şurûk, Kâhire, 1987.

822 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüketü'l-kitâbi'l-muğnî*, thk. C. Hamdânî, Beyrut, 2012, 249.

823 Haberin iki kısmı bulunmaktadır. Birincisi mütevatir haberdir. Bu haber biçimi şehir isimleri, diller, zanaatlar, iş teknikleri gibi kuşaktan kuşağa aktarılan her türlü toplumsal bilgiyi ifade etmektedir. Bu türden yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan topluluk haberleri zorunlu bilgi seviyesindedir. İkinci haber biçimi ise "haber-i resul"dür. Burada kastedilen sünnet ve hadisler olmayıp doğrudan Kur'ân vahyidir. Bu haber biçimi de mucize ile desteklenmiş bir peygamberlik iddiası içinde beyân edilmekte ve icma ile sıhhati tespit edilmektedir. Kelâmcıları bu haberleri de mütevatir seviyesinde değerlendirmişlerdir. Ancak Berahime (**البراهمة)** ve Sümmaniye gibi ekoller haberin bilgi değerini, bu vesile ile nübüvvetin hak oluşunu inkâr etmişlerdir. Oysa haberin bilgi değeri olarak dikkate alınmaması geçmişten günümüze aktarılan her türlü malumatın göz ardı edilmesi anlamına gelecektir ki bu maddi ve manevi gelişimin durmasına neden olacaktır. Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 137, 159; Bağdadî, *Fark*, 114, 149, 312; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 23, 104, 134; Şehristânî, *Milel*, 3/95; Âmidî, *Gâyetü'l -merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Mahmud Abdullatîf, Kâhire, 318; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 235.

etmektedir. Bu da insanın haber yolu ile aldığı soyunu, adını, dilini, kültürünü, mahiyetini hatta insaniyetini inkâr etmesi anlamına gelecektir. Bu şekilde insanın konuşma ve işitmesine ilişkin fonksiyonları inkâr etmek, kibir ve inatla küfranı nimette bulunmak, en sonunda Allah'ı inkâra varacaktır.[824]

Mâtüridî duyuların, haberin ve istidlâlin geçerliliğinden şüphe duymayı şeytanın vesveselerinin bir sonucu şeklinde değerlendirmiştir. Haberi inkâr edenlerin ciddiye alınmaması gerektiğini belirtmiştir. Bu sebeple onları daha çok mizah yolu ile düşünmeye sevke den bir yöntem önermiştir. Haberi inkâr ettiğini söyleyen birisine "Ne diyorsun?" sorusunun yöneltilmesini tavsiye eder. Şayet inkâr cümlesini tekrar ederse bu durumda hem soru soranın sorusuna cevap vermesi itibari ile hem de kendi kelâmının haber değeri çelişkiyi ortaya koyar. Bu durum duyu yolu ile elde edilen bilgileri inkâr eden kimseler için de geçerlidir. Zira soruya cevap vermek için işitme duyusu ile idrâk etmek gerekir. Bu akıl ve izana zıt durumu Mâtüridî dövme ile talim edilecek bir vakıa olarak görmüştür. Zira ona göre haberin bilgi vasıtası olarak kabul edilmesi aklî bir zorunluluktur. Eğer geçmiş tecrübeler olmasaydı insanların başka bir insan ile herhangi bir ilişki geliştirmesi mümkün olmayacaktı. Ayrıca bir kimsenin öğretmenliği de kabul edilmez ve onun yol göstericiliğine de güvenilmezdi. Bu nedenle akıl doğrudan hidâyet kaynağı olarak nebinin hadi görevini yapmasına imkân sağlamaktadır.[825]

Peygamberler adına ortaya çıkan haberler, masumiyetlerini kanıtlayacak bir delile sahip olmamamız bakımından bize yalan söylemeleri muhtemel insanlar yolu ile ulaşmaktadır. Ancak teoride her biri hakkında bunu söylemek mümkün olsa da tamamının naklettikleri haber üzerinde yalanla birleşmesi mümkün olmayan bir nitelik kazanmış olur. İçtihat yolu ile varılan fikir birliği de bu şekildedir. Zira birbirinden bağımsız müçtehitlerin bireysel bir akıl yürütme içerisinde vardıkları sonuç icmayı oluşturmaktadır. Ancak nicelik olarak bu denli bir destek bulmayan, bu anlamda tek kişilerle münhasır kalan ahad haberlerin Hz. Peygamber'e isnadına yeterli şahitlik oluşmamıştır.[826] Bu durumda haberi nakleden insanların soruşturulması ve isnadın sabit olmasına müteakip

[824] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 70.

[825] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 71, 75-76.

[826] Cüveynî, *İrşâd*, 351.

bir değerlendirme yapılması gerekmektedir.[827] Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın sayısal çokluğu bilginin sıhhati için yeterli görmediğini not etmek gerekmektedir.[828] Tespit ve tashihinde problem bulunmayan haberler hakikatin bilgisini ifade etme noktasında muteber görülmüştür. Ancak tevatür derecesine erişmeyen her haber kendisini tasdîk eden bir delile dayanmıyorsa ilim ifade etmez.[829] Bir haber, yalan üzere bilgi aktarımının mümkün olmadığı bir şekilde, tevatüren aktarılmışsa zorunlu bilgi olur.[830]

Duyu ve haber vasıtaları herhangi bir delile dayanmaksızın tercih sebebi olmamaktadır. Bu nedenle her türden duyu ve haberin akıl yürütme ile denetlenmesi gerekir. İnsan duyu ve haber yoluyla bir bilgiye sahip olamadığı şeyler hakkında akıl yürütme ile gelecekte olacak şeyleri kavrayabilecek şekilde fikir sahibi olabilmektedir. Ancak haberin doğru veya yanlış oluşu akıl yoluyla tespit edilir. Bir defa algılanmış şeylerin sonradan hatırlanması da akıl yürütme ile mümkün olur. Dolayısıyla kaynağı sabit olsun veya olmasın her türden duyu ve haberin bilgi değeri alması için akıl yürütmeye tabi tutulması zorunludur. Çünkü zanna, vehme dayanan bilgiler ilim değildir. İlim içinde zıtlık ve ihtimal taşımaz.[831] Zıtlık ve ihtimal zannın delillerindendir.[832] Aynı şekilde duyuların nesnenin büyüklüğü, uzaklığı veya insanın psikolojik ve fizyolojik

---

827 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 71-72.

828 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 31.

829 Cüveynî, *İrşâd*, 351.

830 Ebü'l-Hüseyin Basrî, *el-Mutemed Fi usûli'l-fıkh*, çev. Muhammed Hamidullah (Şam: Ma'hedi İlmi, 1386), 278; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 1/33; Cürcânî, *Ta'rifât,* 43; İbn Fûrek, *el- Hudûd*, 53.

831 "İmân nesnelerinin insanın idrak sınırları dışında olması, imanın, zan ve vehmin sürklediği bir kuruntu olduğunu göstermez. Dinin merkezinde yer alan iman, şeyin suretinin akılda husûle gelmesi ile idrak edilmesi ile başlayıp çok yönlü bir zihni ameliye içinde gerçeklik değerinin ölçüldüğü, delillerle şek, vehm ve zandan arıtıldığı bir tasdiktir. Basit varlıkların tikel seviyedeki *marifeti* ile mürekkeb varlıkların *ilmini* kuşatmaktadır. Bilgi değeri olmayan ilham, sezgi veya taklit yolu ile elde edilen ve henüz hakikati tasdik edilmeyen malumatın iman değeri bulunmamaktadır. Sıdk bilginin hakikate mutabakatı ile sağlandığı için gerçeklikle örtüşmeyen kanaatler bilgi değeri almamaktadır. Bir malumatın bilgi değeri alabilmesi için hak, duyu, haber veya akıl yolu ile denetlenebilir olması gerekmektedir." Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* Beyrut, 1970, 373; İbn Farîs, *Mu'cemu mekayisü'l-luğa,* 1/133; Cürcânî, *Ta'rifât,* 45; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 41; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 51; Mustafa Sînânoğlu, "İmân", *DİA,* 22/212-214.

832 Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Beyrut, 2007, 32.

aksaklıklarından etkilenmesi mümkündür. Bütün bunları bir sistem içinde insana sunan alışkanlıkları taklit etmekten kurtulmanın yolu da istidlâldir. Tıpkı seslerin birbirinden ayırt etmek için kulak kabartmak veya renkleri birbirinden ayırt etmek için gözle odaklanmak gibi akıl yürütme de doğru ile yanlışın birbirinden ayırt edilmesi işinde bilincin odaklanmasıdır. Akıl yürütmenin kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir. Bu bakımdan akıl yürütmenin inkârı mümkün değildir.[833]

2.1.2.3. Nazar ve İstidlâlin Önemi

Hakikatin bilgisine götüren en önemli ilim vasıtası istidlâldir. Hakkın ve bâtılın ortaya çıkmasının anlam ve önemi istidlâl ile tesis edilmektedir. İstidlal insanı şüphelerden koruyan, *hidâyete* ulaşmasına rehberlik eden, iyi fiiller ile kötü fiilleri ayırmasını sağlayan, zararlı ve yararlı olan şeylerin bilgisi ile dünya hayatı için gerekli olan teknik ve aletlerin icadını tesis eden akıl yürütme faaliyetidir.[834] Ayrıca birçok durumda akıl ile tabiî durumlar arasında ortaya çıkan çelişkilerin insanın selameti lehine sonuçlanması için olumlu çıkarımlara imkân sağlar.[835] İlâhî mucize ve âyetler ile beşerî fiillerin birbirinden temyiz edilmesinde, Allah'ın hakikatinin anlaşılmasında istidlâlin gerekliliği açıktır. Allah katında sabit olan şeyler akıl yürütme yöntemine bağlı olarak idrâk edilip temellendirilmektedir.[836] Allah'ın varlığını kanıtlamanın istidlâl dışında bir yolu bulunmamaktadır. Bu anlamda birçok âyetin istidlâle konu olduğu anlaşılmaktadır.[837] Onlardan birinde Allah şöyle buyurmaktadır: "İnsanlara Kur'ân'ın hak bir kitap olduğunu kanıtlamak için dış dünyada ve kendi benliklerinde var olan delillerimizi göstereceğiz."[838]

Kelâm'da akıl yürütme ve istidlâl, nazar kelimesi ile de ifade edilmiştir. Hatta denilebilir ki Kelâm ilminin tarihi nazar ile inancı temellendirmenin tarihidir.[839] O halde nazar nedir? Nazar kelimesi bir hadiste *bakış açısı*, *perspektif* anlamında kullanılmıştır.[840]

---

833 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 39 - 40.

834 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/25.

835 Fusilet 41/53 سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

836 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 72.

837 Gaşiye 88/17-20; el-Bakara 2/164.

838 Fusilet 41/53.

839 İbn Rüşd, *el-Keşf ala menâhici'l-edille fi akâdi'l-mille*, thk. M. Âbid Câbirî, Beyrut, 1998, 16.

840 Şafii, *Müsned*, 1381; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7242.

Cüveyni bunu *ru'yet* kelimesi ile ifade etmiştir.[841] Bu durumda nazar ile istidlâl arasındaki farkın bilinmesi gerekir. Nazar bir şeyin göz veya akıl ile kavranmasını ifade eder. Bir şeyi kendisi veya başka bir şey için bilme arzusu nazar iken bir şeyi başka bir şeyi bilmede vasıta yapıldığı akıl yürütme istidlâldir. Bu anlamda nazar tekil kavramayı ifade ederken istidlâl tekil konular arasında bağ kurarak kavramayı ifade eder.[842] Burada nazar denilen şey bir odanın içine ışığın girmesini sağlamak üzere o odanın duvarında açılan bir pencere gibidir.[843] Allah Teala kendisinde ilim olmayan şeyde fayda bulunmayacağı için insanları ilme, nazar ve istidlâle teşvik etmiştir.[844] Devenin nasıl yaratıldığına bakıp nazar etmeyi tavsiye eden âyet bunu doğrulamaktadır.[845] Bu görüşü destekleyen bir yorumu Şehristânî belirtmiştir. Ona göre toplumda seçkin olan Ehl-i Hikmet nazarda dakik, davranışta nezaketli olanlardır.[846]

Nazar ve istidlâlin önemi belirtilmekle birlikte nazarın ıstılah anlamı onun felsefî temellerinde saklıdır. İbn Sînâ, "ya harisu ala tahakkuki'l-hak" diye başladığı "*İşârât ve Tenbihât*" adlı eserinde "hakikatı can-ı gönülden talep edenler" için söze, mantığın tanımı ile başlamaktadır. Bu tanımda akıl yürütmeyi ifade ederken *nazar* ya da *istidlâl* yerine *fikir* kavramını kullanmaktadır[847] İbn Sînâ'ya göre *fikir*, "bilinen tasavvur ve tasdiklerden hareket ederek bilinmeyen ilim, zan ve müsellem yargılara ulaşma çabasıdır.[848] Bu tanım biçimi müteahhirûn dönemi kelâmcılarının nazar tanımına etkilemiştir. Kelâmcılara göre nazar, bilinenlerin tasavvuru ile bilinmeyenlerin tasavvuruna ve bilinenlerin tasdiki ile de bilinmeyenlerin tasdikine ulaşmasını ifade eden akıl yürütme sürecidir.[849] Fahreddin Râzî'ye göre nazar ya da fikr, bilinen tasdîkâtlardan hareketle bilinmeyen tasdîkâtlara

---

841 Abdülmelik Cüveynî, *Telhis fi usûli'l-fikh,* thk. Abdullah Culm, Darü'l-Beşair, Beyrut, 1/122.

842 Askerî , *el-Furûk fi'l-luğa,* 74 (86)

843 Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 2010, 51.

844 Kadı Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin İbn Ferra, *el-U'dde fi Usûlü'l-Fıkh,* thk. Ahmed b. Ali, Külliyeti'ş-Şeria, Riyad, 1990, 4/1223.

845 Ğaşiye 17.

846 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* Müessetü'l-Haleb, 2/126 **دقيق النظر في العلوم، رقيق الحال في الأعمال**

847 "Mantık, düşünceyi hatadan koruyan aleti kanunidir." İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, Litera, 2.

848 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, Litera Yayınları, 2.

849 İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal,* 1995, 41; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yarı'Sedât,* 24. *"Tertibu tasdikati yetevesselu biha ila tasdikati aher"*

ulaşmaktır.[850] Bu tanım biçimi İbn Sînâ'nın Fahreddin Râzî üzerindeki etkisini göstermektedir.

Nazarı, ilmin ve hikmetin bir bileşeni şeklinde ele alan Muhâsibî'ye göre, insanın ilmini, itibarını ve ameli faziletini yükseltmesi için tefekkür, nazar ve zikirden başka yolu bulunmamaktadır. Tefekkürü az olanın, yaşamını muteber kılacak hakikatleri de azdır. İtibar ettiği hakikatleri az olanın ilmî de az olur. Kimin ilmî de az ise onun cehaleti çoktur. Kendisinde iyiliğin nimetini ve kesinliğin sükunetini bulmayan kimsede hikmetin ruhu da bulunmamaktadır. İlimden uzak olanın, dilinde, hafızasında, kalbinde nazarı, tezekkürü ve tedebbürü uzak tutanın hayatı sadece ölmemek üzere yaşayan akılsız bir canlının hayatından farksızdır. Buna mukabil nazar eden, tezekkürde bulunan bir kimse lehine ve aleyhine olan şeylerin bilgisine sahip olur.[851] Bunun karşısında Batıniler gibi bazı fırkalar, aklın her hakikate mutabık bir bilgiyi verdiğinden emin olmayanlar tefekkürü gereksiz görmüş, hatta aklın bilgi kaynağı olmasını eleştirmişlerdir. Kelâmcılar ise ilhâmı, sezgiyi, içe doğan bilgi ile amel eden ve hakikatin ancak masum imamlardan öğrenilebileceğini iddia eden talimiyye mezhebinin ilkelerini reddetmişlerdir. Aklın güvenli bir bilgi kaynağı olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır.[852]

Muhâsibî'den sonra nazar kavramına büyük bir önem veren alimlerden biri de Mâtüridî'dir. Akla büyük önem veren Mâtüridî; nazarı, tefekkürü, tedebbürü hak üzere muvafık olmanın yegâne yolu olarak görmüştür. Mâtüridî, *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserinde insanların maslahata, mehâsine, hak ve hakikate ulaştıran yollar ile bunların zıdlarının bilgisi konusunda ihtilaf etiklerini, bazılarının ilhâmın bilgisini, bazılarının da kalbe doğan bilgiyi önceledığini belirtmiştir. Her din ve mezhep salîkinin kendisine hak demesi esasında bâtıl olan birçok görüşün hak suretinde sunulma riskine işaret etmektedir.[853] Burada ortaya çıkan kargaşayı gidermek için hak ve hakikatin bilgisine ulaştıran yolları belirten Mâtüridî, hakikatin bilgisine ulaştıran ilim yollarını 'ayân, haber ve nazar şeklinde

---

[850] Fahreddîn er-Râzi, *Muhassal*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Kâhire, 40, 49.

[851] Haris b. Esed el-Muhassibi, *Mahiyetü'l-akl ve ma'nahu ve ihtilafu'n-nasi fihi*, thkk, Hüseyin el-Kutuli, Darü'l-Kindî ve Darü'l-Fikr, Beyrut, 1398, 235.

[852] Gazzâlî, *el-el-Munkız mine'd-dalâl*, 578-579; İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal*, 42.

[853] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul,6.

listelemiştir. Ancak nazar yoluna büyük önem vermiştir. Zira Mâtüridî'ye göre haberin ve duyuların doğruluğunu tespit etmek için de nazara ihtiyaç vardır.[854]

Ebû Ali Cübbâî, Allah'ın bilgisinin insanda verili olduğu, nazara ihtiyaç bulunmadığı görüşünü reddetmiş ve nimete şükür için nazarı vâcib görmüştür.[855] Yaratıcı emir ve nehiyleri ile hem kendini bildirmiş hem de şükrün yerine getirilmesini talep etmiştir. Bu anlamda insanı seçmiştir.[856] Bu itibarla nazar; kalbe sükûnet, göğse ferahlık veren marifet, dirayet ve ilim olarak tarif edilmiştir.[857] Cüveynî de nazarı mutlak bilgiye ulaşmanın aracı şeklinde açıklamaktadır. Ona göre nazar; *zorunlu bilgilerin tarzları ve üslupları hakkındaki mübahasedir. Bunun ardından ortaya çıkan bilgiler de zorunlu hâle gelmektedir*.[858] Görülüyor ki nazariyyât, akıl yürütmeyle kazanılan teorik bir bilgidir.[859] Nazarı, cehaletten kurtulup hakikatin bilgisine ulaşmanın bir vasıtası olarak tarif ettiği için de teklifin bir şartı olarak görmüştür.[860] Öte yandan Eş'arîler, nazarı bilinen şey hakkında, bilinmeyenin hükmünü ona götürmek için düşünmeleri ve böylece bilinen ile bilinmeyen arasındaki benzerlik ve ayrılığın tespit edilmesi şeklinde tanımlamalarında, vahyi her bilginin kaynağı, aklı da idrâkin aracı olarak gören anlayışın izleri bulunmaktadır.[861]

İbn Rüşd, "çifte hakikat" yöntemini temellendirirken Kur'ân'dan bazı âyetleri zikretmekte ve Hz. İbrahîm'in hakikat arayışını örnek göstermektedir. Kur'ân'da Hz. İbrahîm'e yerin ve göğün olgularının gösterilmesi ve onlar üzerinde düşünmenin salık verilmesi hususunu, aklın dindeki önemine, şeriatın varlık üzerinde akılla nazar etmeyi vâcib kılmasına kanıt göstermektedir. İbn Rüşd'e göre ilk asırda aklî kıyas olmadığı için onun bidat olduğu söylenemez. Çünkü fıkhî kıyas biçimleri de ilk asırdan sonra ortaya

---

[854] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 69-73, **السَّبِيل الَّتِي يُوصل بهَا الى الْعلم بحقائق الْأَشْيَاء العيان وَالْأَخْبَار وَالنَّظَر**

[855] Şehristânî, *Milel*, Beyrut, 2013, 37; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* Beyrut, 2012, 41.

[856] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 2010, 166.

[857] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* Beyrut, 2012, 21.

[858] Cüveynî, *İrşâd*, 113; Türker, Ömer, "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkanı", *Nazariyyat İslâm Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2 (2015), 3.

[859] İsfehânî, *Müfredât,* 812.

[860] Abdulmelik b. Abdullah Cüveynî, *Burhan fi usûli'l-fikh,* thk. Salah b. Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 1/22-25.

[861] Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, 93.

çıkmasına rağmen bidat olarak görülmemiştir. Bu nedenle fıkhi kıyasın bilgisi gibi aklî kıyasın bilgisi de vâcibtir. Ona göre kıyas ve burhan ilmî Allah'ı ve varlığı bilmek için zorunludur. Hz. İbrahîm kıssasında olduğu üzere din de bunu teşvik etmektedir.[862]

Şeriat, Allah'ı ve varlıkları burhan ile bilmeyi teşvik ettiğine göre kişinin hangi kıyasın burhan olduğunu bilmesi gerekmektedir. Bu anlamda burhanî, cedelî, hatabî, sofistik gibi kıyas biçimlerini birbirinden ayırabilmeli ve hangisinin doğru kıyas olduğunu bilmelidir. İbn Rüşd'e göre *fakîh* nasıl ki hükümleri istinbât etmek için fıkhi kıyas biçimleri kullanıyorsa '*arif* kişinin de varlıklar üzerinde nazarda bulunurken bilgiye ulaştırıcı aklî kıyas biçimlerini bilmesi gerekmektedir.[863] Şeriata göre felsefe ve mantık ilimlerine bakmanın şeri' açıdan mendûp mu yoksa vâcib mi olduğu meselesini inceleyen İbn Rüşd'e göre var olanı ne kadar doğru anlarsak Allah'ı da bilmek o kadar doğru olur görüşündedir. Dolayısıyla var olanların araştırılmasını işleyen felsefenin delâlet ettiği konular da şeriat açısından mendûp ve vâcib olur.[864] İbn Rüşd, Hz. İbrahîm'e yerin ve göğün melekutunun gösterilmesi ve onlar üzerinde düşünmenin salık verilmesi aklın dindeki önemine ve şeriatta varlık üzerinde akılla nazar etmenin vâcib kılındığına kanıt göstermektedir.[865]

2.1.3. Allah'ın Varlığı Bilinebilir: Anti-Agnostisizm

Allah'ı fark etmemek mümkün müdür? İnsan varlığın mevcûdiyeti karşısında kararsız kalabilir mi? Bu kararı kendisinden saklayabilir mi? Gerçekte Allah hakkındaki konuşmaların "varlık-yokluk" ile "bilinmek-bilinmemek" şeklinde olmak üzere iki düzlemi bulunmaktadır. Felsefeciler, Allah'ı varlık-yokluk düzleminde tartışırken kelâmcılar yokluğu düşünülmeyen Allah'ı bilmenin imkânı hakkında söz söylemişlerdir. Bu mesele gerçekten o kadar da belirsizlikler içeriyor mu? Gerçekte belirlenimsizlik ya da belirsizlik öznel hakikat açısından bir kusur olmaktan ziyade onun özünü meydana getirmektedir. Kesinsizlik insanın seçme özgürlüğünün bir sonucudur. Bunun dışında

---

862 İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Faslü'l -mâkâl fi ma beyne'l-hikmeti ve şeria'ti mine'l-ittisal*, Thk. Muhammed Ammara, Darü'l-Marife, Kâhire, 1-20.

863 İbn Rüşd, *Faslü'l-mâkâl*, 22-25.

864 İbn Rüşd "hüküm" soruşturmasında *haram* kelimesini kullanmamaktadır. *Faslü'l-mâkâl*, 22.

865 İbn Rüşd, *Faslü'l-mâkâl*, Kâhire, 22.

insanı olgusal anlamda belirsizliğe iten herhangi bir rastlantı var mıdır? Heisenberg, kuantum fiziğinden hareket ederek evrendeki şeylerin Newton fiziğine aykırı olarak belirlenmemiş bir şekilde olduğunu iddia etmiştir. Evrendeki neden sonuç ilişkilerinin zorunluluğunun sadece görünüşte olması objektif belirlenimsizliğe girmektedir. Bunun dışında insan zihninin sınırlı yapısından kaynaklanan öznel belirsizlikler de bulunmaktadır.[866]

Belirlenimsizlik sorununun, nihaî gerçeklik üzerinde tartışılması ise "teolojik belirlenimsizlik" durumunu ortaya çıkarmıştır. Bunun karşısında genel olarak üç kesin tavrın ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi *Kelâmcılara* göre Allah vardır ve varlığı bilinebilir. Îmân lehine bu kesin kabul, "Tanrı yoktur diyen" *ateistler* ile "Tanrı varsa da bilinmez diyen" *agnostikler* ikinci ve üçüncü inanç durumunun karşısında yer almaktadır. Ancak ateist agnostisizm teist agnostisizmden farklıdır. Dolayısıyla varlık ve bilinmezlik gerilimi arasında kalan agnostisizm kavramının anlaşılması gerekmektedir. Bütün bunların dışında agnostisizmin kabul edilen bir tanımı da bulunmaktadır. Buna göre agnostisizm metafiziksel hakikatlerin ve Tanrı'nın var olup olmadığının bilinemeyeceğini, nihaî neden olarak Allah'ın varlığını ispatlamak için yeterli aklî kanıtların bulunmadığını savunan felsefî anlayıştır.[867]

Nihaî hakikatin bilinemeyeceğini ifade etmek için kullanılan *"agnostik"* kelimesinin aslı Yunanca'dır. Bu dilin en eski adlandırmalarından biri olan Grekçe'de *"bilmek"* anlamındaki *gnos* fiiline "a" eklenerek oluşturulmuş bir kelimedir. *Gnostik* kelimesi, doğaüstü varlıkların bilgisini gerekçelendirmeksizin hakikat addetmedir. Daha özel anlamı ise ilâhî ve mutlak bilgiye, ancak aydınlanma ve sezgiyle sahip olunabileceğini savunan; Antik Yunan, İbrahîmî dinleri, Zerdüştlük ve doğunun mistik inançlarını eklektik şekilde birleştiren felsefî ve dînî akım. Buna göre agnostisizm de bazı bilgilerin insan zihni tarafından bilinemeyeceğinin iddia edilmesidir. Dinî bir terim olarak da tanrılara veya doğaüstü varlıklara ilişkin nihaî bilginin burada ve şimdi mânasında bilinmediğine inanmaktır.[868] Tanrı'nın varlığı karşısında sessiz kalmak anlamındaki

[866] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 110, 132, 158-159, 509.

[867] Smith, *Atheism: The Case Against God*, 10.

[868] İlhan Kutluer, "Lâedriyye", *DİA,* 27/41-42; Smith, *Atheism: The Case Against God*, 10-11.

agnostisizm sırf dînî inancın farklı bir yönüyle ilgili olduğu için, teizm ve ateizme üçüncü bir alternatif inanç biçimi olarak görülmemelidir. Agnostisizmin dinsel bir inançtan ziyade bir yöntem olarak görülmesinin daha doğru olacağı görüşü ileri sürülmüştür.[869]

Agnostik kelimesini teolojik bağlamda ilk kullanan kişi Thomas Huxley'dir. Huxley, kendisi gibi kilisenin Tanrı anlayışına inanmayan fakat bu inancın tutarsızlıklarını doğrudan inkâr etmeye cesaret edemeyen kimselere atıfta bulunmak için agnostik kelimesini kasıtlı olarak kullanmıştır.[870] Çünkü Thomas Huxley agnostisizm kavramını kullanmadan önce, tüm agnostikler ateist kabul edilmekteydi. Huxley kilisenin baskısı altında iddiasını şu şekilde gerekçelendirdi: "Bir iddiayı haklı kılan kanıtlar üretilemediği sürece, bir kimsenin herhangi bir önermenin nesnel gerçekliğinden emin olduğunu söylemesi yanlış olur."[871] İşte agnostisizmin iddia ettiği şey de budur: "Doğruluğu ve yanlışlığı nesnel olarak ispatlanamayan konularla ilgili kararın askıya alınmasıdır." Burada agnostisizmin, bir Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri hakkındaki bir bilgisizliği ifade ettiği söylenebilir. Bu anlamda agnostikler, Tanrı'nın bilinmesini mümkün görmezler.[872]

Agnostisizmin diğer inanç formasyonları arasındaki yerini de şu şekilde özetlemek mümkündür: "Bir Tanrı var mıdır" sorusuna *evet* cevabı vermek teizm, *hayır* cevabı vermek ise *ateizm* olarak ifade edilmektedir. Ancak *"bir Tanrı var mıdır"* sorusuna "*yeterince kanıt yok"*[873] veya "*deliller eşit idi"*[874] gibi gerekçelerle *Tanrı'nın var olup olmadığının bilinemeyeceğini* söylemek *agnostisizm* olmaktadır.[875] Gerekçesi de şu şekildedir: Agnostik itirafa göre bilgi vasıtalarımızın erişemediği, bu nedenle hakkında

---

869 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yay., 2012, 67.

870 Smith, *Atheism: The Case Against God*, 9.

871 Huxley, "Agnosticism and Christianity,", Vol. V, 311.

872 *George F. Thomas, Philosophy and Religious Belief* (New York: Charles Schribner's Sons, 1970), 181-182; Smith, *Atheism: The Case Against God*, 13.

873 Betrand Russel'ın cevabı için Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, çev. Ender Gürol, (İstanbul: İlke Kitap, 1996), 10, 169, William Lane Craig, "Theistic Critiques of Atheism," in *The Cambridge Companion of Atheism* (New York: Cabridge UP, 2007), 72; John R Searle, *Mind, Language And Society* (New York: Philosophy in The Real World, 1998), 37.

874 Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, 11.

875 Searle, *Mind, Language And Society*, 37.

hiçbir şey bilemediğimiz birçok konu vardır. Öte yandan bu şeylerin başkaları tarafından bilinip bilinemediği hususu bilgimizin ötesinde olan vakıalarla ilgili güçlü olasılıklar barındırdığı için bilmediğimiz şeyleri yok sayamayız. Bununla birlikte fenomonolojik anlamda tecrübe edemediğimiz bir bilgi nesnesi hakkında, burada ve şimdi mânasında, var veya yok şeklinde kesin bir yargıda bulunmamalıyız.[876] Burada yeterince kanıt olmadığı gerekçesiyle Tanrı yoktur hükmü verilmesi durumunda sonuç *ateizm* olacaktır. Var olduğu kabul edilen Tanrı'nın niteliklerinin bilinemeyeceğini ifade etmeye ise *agnostik teizm* denilmektedir.[877] Dolayısıyla burada pratik ateizmi ima eden *agnostik* için *"bir Tanrı var mıdır?"* sorusunun cevabı *"bilmiyorum"* iken agnostik teist için *"bilmiyorum"* cevabını çağıran soru "*Tanrı nasıl bir varlıktır?"* şeklindedir.[878] Ayrıca agnostizmin bilgi ile ilişkide aldığı tavır onun teorik veya pratik agnostik olarak sınıflandırılmasında belirleyici olmuştur.[879]

Agnostisizm, doğru bilginin imkânını değil, sadece insanın metafizik hakikatleri asla bilinemeyeceğini düşünen bir akımdır.[880] Bu anlamda agnostik çoğu halde bir bilimcidir. Öte yandan metafiziğin sahasıyla sınırlanmış bir şüpheciliktir. Agnostisizmde metafizik tezlerin açıkça reddedilmemesine rağmen tespit de edilemeyeceği iddia edilmektedir.[881]Agnostik için yalnızca herhangi bir doğaüstü varlığın doğası bilinmez değil, aynı zamanda var olup olmadığı da bilinemez olduğundan bir Tanrı'nın var olup olmayacağı noktasındaki hüküm askıda kalmaktadır. Öte yandan epistemolojik açıdan Tanrı'nın var olup olmayacağını bilemeyeceğimizi ifade etmesi anlamındaki agnostisizm sonuçta bir Tanrı inancına sahip olmama anlamında ateizm ile eşitlenmiş olmaktadır. Çünkü bir yaratıcının var olduğu inancına sahip olunmadığı sürece sonuç ateizm olur.[882]

---

876 Thomas H. Huxley, "Agnosticism and Christianity," *Collected Essays*, Vol. V, 311.

877 Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, 17.

878 Smith, *Atheism: The Case Against God*, 11.

879 David Hume, Dîn *Üstüne*, (İstanbul: İmge Kitâbevi, 1995), Çevirenin Notu, 9.

880 Smith, *Atheism: The Case Against God*, 10-13; David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy* 17. ; George F. Thomas, *Philosophy and Religious Belief*, 181-182

881 George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, 32; Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 66 ; Paul Copan, "Prove to Me That God Exists":*Getting Clear on Atheism, Agnosticism, and a Few Other Matters*, Houston: Baptist Unviversty, 2015, 3

882 Thomas, *Philosophy and Religious Belief*, 181-2; Smith, *Atheism: The Case Against God*, 11-13.

Sonucun ateizmle özdeşleşmesinden dolayı Hristiyanlıkta agnostisizme karşı çıkılmıştır.[883] Öte yandan şüpheye en üst seviyede karşı çıkılması, şüphenin günah ilan edilmesi, Hristiyanlık ideolojisini olumsuz etkilemiştir.[884] Nitekim Helen-İran agnostisizmine karşı tepkiler zamanla genelleşmiş ve nerdeyse akılcılığı kökten reddedecek bir yapıya dönüşmüştür.[885]

Agnostik teist ise Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte Tanrı'nın keyfiyeti konusunda cehaletini itiraf etmektedir.[886] Tanrı'nın doğasının bilinemeyeceğini söylemektedirler.[887] Bu durum Tanrı'nın varlık ve bilginin ötesinde olmasının bir sonucudur.[888] Bu yönüyle agnostik teizm, bütün zamanlar boyunca her dinin doğasında gömülü olmuştur. Kuşkusuz İslâm ilahiyatının da teist agnostisizme değer atfettiği yerler bulunmaktadır. Çünkü akıl sahibi bir varlık olan insan evrendeki etik ve estetik düzenden hareket ederek varlıkların mahiyeti hakkında fikir sahibi olabilmektedir.[889] Yine bu süreçte insan Tanrı, kendini duyma ve benliğinin şuuruna varma ile yani kendisini fark etme ile kendi varlığında gerçekleşmiş kesin bir kavrama ile tanımaktadır.[890] Fakat insanın duyu ve tecrübe vasıtaları, akılla kavranan yaratıcının doğasını ve keyfiyetini idrâk etmeye imkân vermemektedir. Her ne kadar mahiyet varlığı kabul edilen bir şeyin doğasını anlamaya dönük olsa da Tanrı için böyle bir imkân bulunmamaktadır.[891]

Agnostisizm kimi zaman bir dinde îmânın tamamlayıcı unsuru şeklinde anlaşılmıştır. Bu anlamda Gazzâlî, selef itikadının[892] Allah'ın sıfatlarının nasıl anlaşılması

---

883 Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefenin Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 1/75.

884 Smith, *Atheism: The Case Against God*, 75; Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, 89. Md.

885 Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik,* Kitap yayınevi, 5. Bsm, İstanbul, 2014, 7.

886 *New Catholic Encyclopedia*, (New York: McGraw-Hill, 1967), Vol, 1, 205.

887 George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, 13.

888 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 154

889 İmmanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Ankara: TFK, 2009), 71.

890 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 4/2325.

891 Mehmet Ata Az, *İlâhî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği,* Otto, Ankara, 2017, 284-285.

892 "Sözlükte selef kelimesi, geçmişte kalmak, önce gelmek anlamına gelir. Istılah olarak da ilk dönem sahabi ve tabiin ile daha sonra onların görüş ve metodunu takib eden Müslümanların nisbet edildiği anlama geleneğini ifade etmektedir. Kelâmdan önceki dönemlerde, hicri ikinci yüzyıla kadar hakim olan,

gerektiği ile ilgili ilkelerini ifade ederken kullandığı kavramlardan biri de *keff* ilkesidir.[893] *Keff* ilkesi, Allah'ın isimleri ve sıfatlarının delâlet ettiği içeriğin tam olarak bilinemeyeceğini fakat hak olduğuna bilâ-keyf inanılması gerektiğini ifade etmektedir.[894] Yine *mürtekibi kebire* meselesinde büyük günah işleyen ile ilgili hükmü ahirete tevdi eden Mürcie'nin "irca teorisi" de dinsel agnostisizme örnek olarak gösterilebilir.[895] Agnostisizmin İslâm ilahiyatında makbul görüldüğü farklı beyanları da görmek mümkündür. Mesela Kuşeyrî, tefsirinde, insanın şeylerin hakikatine tam vakıf olamayacağı gerekçesiyle îmânda istisnayı caiz görecek bir yoruma yer vermiştir.[896] Fakat Ebû Hanife îmânda istisnayı yani itikatta şüpheyi caiz görmemiştir.[897] Kur'ân'da asıl olanın hakkıyla îmân etmek olduğunu ifade eden âyetler Ebû Hanife'nin bu görüşünü desteklemektedir.[898] Mâtüridî ise ilgili âyetlerin tefsirinde[899] îmânda itisnâyı caiz görmez.[900]

---

bir fırka olmaktan ziyade metinleri okuma ve anlama geleneğine dayanan selefîyye ekolü nasları teşbîh, tecsim ve tevile başvurmaksızın "olduğu hal üzere" kabul etmektedir. Herhangi bir şekilde ilah-i murada uygun manayı talep eden tafsili tevilde bulunmadıkları gibi mücessime ve müşebbihenin Allah'ı cisimleştirme veya insanlaştırma biçimindeki zahiri literalist anlamlandırmayı da kabul etmezler." Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzali, "İlcamul Avam an ilmi'l-Kelâm," in *Mecmuatu Resâîli İmam Gazali*, çev. İbrahim Emin Muhammed (Kâhire, n.d.). s, 321-337; Bekir Topaloğlu, *Kelâm'a Giriş,* İstanbul, 1981, s.116; Mevlüt Özler, "Selefîyye", *Kelâm El Kitabı,* edt. Şaban Ali Düzgün, Grafiker, Ankara, 2017, s.105-110; M. Sait Özervarlı, "Selefîyye", *DİA,* 36/399-402.

893 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, "İlcamul Avam an ilmi'l-Kelâm," in *Mecmüatu'r-resâilî İmam Gazzâlî*, çev. İbrahim Emin Muhammed (Kâhire, n.d.), 321-337;

894 "Ona inandık hepsi Rabbimizin katındadır." Âl-i İmrân, 03/07, Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 10; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, "İlcamul Avam an ilmi'l-Kelâm," in *Mecmüatu'r-resâilî İmam Gazzâlî*, çev. İbrahim Emin Muhammed (Kâhire, n.d.), 333.

895 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 415-471; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut, 1992, 1/138; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Kâhire, 1996, 137, 140, 676; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtı İslâmiyyin ve ihtilafî musallî*n, çev. Helmut Ritter, Beyrut, 2005, 73-74; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 21.

896 Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat,* 2/353.

897 Ebü Hanife, *el-Vasiyye*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz. İstanbul,1992, 60. ; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhid*, thk. Fethullah Huleyf. İstanbul,1979, 388-392.

898 el-Enfâl Sûresi 08/04, 74; en-Nisâ 04/151; en-Nûr 24/62; Âl-i İmrân 03/175.

899 Kehf 18/ 23-24. **إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا**

900 Mâtüridî, *Te'vilât*, 7/157.

Agnostisizmde hakikatin bilgisi inkâr edilmemektedir. Öte yandan sürekli şüphenin imkânsızlığı nihaî hakikatin varlığı ve neliği meselesinde inancın parantezde tutulmasını engellemektedir. Esasında Tanrı hakkında söylenecek her şey aynı zamanda onun hakkında söylenmeyen şeyin nefyedilmesi anlamına geleceğini düşünen mistik agnostikleri[901] hariç tutarsak agnostisizm genelde pek mümkün görülmemiştir.[902] Zira agnostik inanç biçimi alelade alınmış bir karara dayanmamaktadır. Bir defa teizmin Tanrı'sı natüralizmin bilgi doğrusu içinde değerlendirilmiştir. İkincisi de ateizmin iddiaları rasyonalizmin ilkeleri içinde tenkit edilmiştir. Bu nedenle agnostik bir inanç mümkün görülmemektedir. Örneğin William James'e göre; "Tanrı ve dinin temel iddiaları söz konusu olduğunda inancı askıya almak pek mümkün değildir."[903] Bu durumda insan bilme-bilmeme, inanma-inanmama arasında bir karar vermek durumunda kalmaktadır. Ancak daha en başında, bir nihaî hakikat fikrinin peşine düşmüş olmak, esasında Allah'ın varlığını tasdîk etmeye giden yolu açmış olmaktadır. Kesin olan bir şey vardır ki şüphe ile kesin bilgi ortadan kalkmamaktadır.[904] Bu tespit her şeyden önce el-Hak olan Allah'ın bilinebilir olduğuna işaret etmektedir.

---

[901] John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 2. bsm., rev. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967), 482.

[902] Abdulkadir Tanış, "'İnanma İradesi: William James'in İmânın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme,'" Dinî *Araştırmalar Dergisi* 19/48 (2016): 179–203.

[903] W. James, inancı askıya almanın imkânını, bütün izlerin karlarla kaplandığı sisler içindeki bir dağın tepesinde hiçbir şey yapmadan beklemeye benzetir ve ekler: "Eğer orada öylece beklersek dondurucu soğuktan ölürüz." Bu ifadenin geçtiği yer için bk. William James, *Pragmatism and Other Writings*, Penguen Books, New York, 2000, 218.; İnanma iradesi ile ilgili bk. William James, Writings 1878-1899, Library of America, Year: 1992, 500.; James C. Wernham, *James's Will To-Believe Doctrine:A Heretical View*, Mcgill Queens UP, 1987, 20, 94.

[904] Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, md, 4.

2.1.3.1. İnsanın Yükümlü Kılındığı İlk Şey

Agnostisizmin tutarsızlığından anlaşıldı ki nihaî şüphe imkânsızdır. el-Hak olan Allah; ilk ve nihaî hakikattir. Bu nedenle evrendeki en önemli gerçek Allah'tır.[905] Ayrıca Allah insana hayat nimetini vermiştir.[906] Bu iki nedenden dolayı ilk bilinmesi gereken de Allah'tır. Bu o kadar önemlidir ki, örneğin Fahreddin Râzî'ye göre, Allah'ı bilmek cennettir. Zira Allah'ı bilmek insanı aklındaki ve arzularındaki cennete ulaştırmaktadır.[907] Bu önemden hareketle Kelâm'da, insanın yükümlü kılındığı ilk şey Allah'ı bilmek yani "Tahsilü'l-Marifetullah" olduğu belirtilmiştir.[908] Fakat Allah doğrudan müşâhede edilememekte ve zaruri olarak bilinmemektedir. Bu nedenle insanın nazarla yani akıl yürüterek Allah'ı bilmesi vâcib kılınmıştır.[909] Öte yandan Allah'ı bilmek yolunda ilk yapılması gereken şeyin nazar veya kasdu'n-nazardan hangisi olabileceği hususunda ihtilaf edilmiştir.[910] Zira öncesinde Allah'ı bilmeyi arzu etmek, düşünmeyi istemek, bilmeye kast etmek gerekmektedir.[911] Kâdî Abdülcebbâr'a göre insana vâcib olan ilk şey, Allah'ı bilmek için nazar ve tefekkürde bulunmaktır.[912] Burada şüphe ilk basamağa yerleşmektedir.[913] Fakat ilk ve öncelikli şart insanın temyîz kuvvetine yani akla sahibi olmasıdır. Akıl sahibi olmayan veya akıl sağlığı yerinde olmayan bir insanın Allah'ı bilme sorumluluğunu yerine getirmesi imkânsızdır. Bu nedenle her şeyden önce aklın yetkinliği gereklidir.[914]

---

[905] Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Pegasus Yayıları, İstanbul, 2017, 20.

[906] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 47.

[907] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 32/359.

[908] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 2010, 471-505; İbn Fûrek, Mücerred-i Makâlât, 99; Cüveynî, *İrşâd*, 113; İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal*, 299; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, 2012, 15;

[909] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, 15; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut, 2013, 37; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, (Şamile) 1/140-146.

[910] Fahreddîn er-Râzi, *Muhassal*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Kâhire, 47.

[911] Cüveynî, *Şamil*, 120; Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi: İlmin İmkanı, *AÜİFD*, XXIX, 1987, 2-3.

[912] "Vacip, bilen kimsenin yapması gerektiği halde yapmamasından dolayı ayıplanmayı hak ettiği şeydir." Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, 170, 205.

[913] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012 , 21, 37.

[914] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 40.

Fahreddin Râzî, iki şey arasında iradenin takılı kalması anlamındaki şüpheyi nihaî hakikat seviyesinde, Allah'ın varlığına îmân konusunda, sürdürmeyi doğru bulmamıştır.[915] Dolayısıyla Allah hakkındaki şüphe muhaldir. Fakat Kâdî Abdülcebbâr, *marifetullah* konusunda sonuca götüren bir bilgi ameliyesi içinde, metodik şüpheyi olumlamaktadır.[916] Şehristânî ise şüpheyi ilk günahla ilintilendirmiş ve *hutuvati'ş-şeytan* ifadesi ile şeytani bir faaliyet şeklinde itibarsızlaştırmıştır.[917] Benzer epistemik ufku Mâtüridî'de görmemiz manidardır.[918] Ancak bu durum dini-teolojik yaklaşımın doğal bir sonucu da olabilir. Zira Kur'ân'da, inanç alanı ile ilgili konularda, Müslümanların şüpheden kurtulması tavsiye edilir. Örneğin Allah, Hz. Muhammed'in şahsında bütün inananları şöyle uyarmaktadır.[919] "Sana indirdiğimiz hakkında bir kuşkun var ise kitabı okumuş olanlara sor. Sana gelen gerçek karşısında sakın şüphecilerden olma"[920] Âyette bir bilgi ameliyesi içinde var olan bağlamın gösterdiği yol şüpheden kurtulmaktır. Fakat şüpheden kurtulmanın en doğru yolu ilim ameliyesinin doğal ve zorunlu bir unsuru olan metodik şüpheyi şeytanlaştırmak yerine tahkiki bir îmâna ulaşmak için şüpheyi ilim öğrenmenin metodu içine yerleştirmek olmalıdır. Çünkü aklın şüphe kuvvesini susturma girişimi aklı işlevsiz hale getirmektedir. Kaldı ki şüphe etmemek bilginin kesinliği anlamına gelmemektedir. Çünkü yanlış bilinen birçok bilgi hakkında insanlar herhangi bir şüphe duymamaktadır.[921] Ayrıca şüpheden uzak anlamında sabit olmasına rağmen bazı itikadlar cehl, zan veya taklîte dayanan bilgiler içermektedir.[922] Öte yandan şüphe içinde olmak gibi ona karşı olmanın da beraberînde güvensizlik, güçsüzlük ve yetkinsizlik algısı ürettiği bir gerçektir.[923]

---

915 Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 17/301-303; Beydavî, *Tevail*, 3/123.

916 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, (2012) , 21, 37; "Descartes da şüpheyi hakikat arayışının başlangıcı olması bakımından önemli görmüştür." Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul, 2014, 47

917 Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdulkerim, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut: Maktabatü'l-Asriyye, 2013, 12-5.

918 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 74.

919 Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 17/300.

920 Yûnus 10/94.

921 Benedictus Spinoza, *Etica*, 5. Basım, (Ankrara, 2014), 122.

922 Teftazânî, *Şerhu akâidi'n-Nesefî*, 1/39.

923 Spinoza, *Etica*, 132.

Kelâm ilminde amaç Allah'ın doğru bir şekilde bilinmesidir.[924] Bilmek anlamına delâlet eden ahlâkî-metafizik içeriğe sahip iki kelime bulunmaktadır.[925] Bunlardan birincisi ilim kelimesidir. Cehlin zıddı olan ilim kelimesinin asıl mânası "bir şeyi kendi dışındaki şeylerden temyiz etmeye yarayan eser" olarak tanımlanmıştır.[926] Bu bağlamda kelimenin kurucu mânası *iz* ve *alâmet* anlamındadır. Terim olarak güvenli bir yolla bir şeyin kuşatıldığı, bulunduğu hal üzere hakikatinin soyutlamayla kavrandığı inançtır.[927] Bu anlam biçimini destekleyen pasajları Kur'ân'da bulmak mümkündür. Kur'ân'da ilim kelimesi belirleme mânasındaki *ru'yet*,[928] *bilgi*[929] ve *izin*[930] anlamında geçmektedir.[931] Marifet ise bir şeyi hakkında tarif veya resm yolu ile verilen bilgidir. Marifet geniş kapsamda varlığın hakikatine, dar kapsamda ise Allah'ın zat ve sıfatlarının bilinmesine delâlet eden bir kavramdır.[932] Bu kavram teknik bir terim olarak mütekaddimûn döneminin kelâmcılarının Allah'a îmân etmeyi ifade etmek için tercih ettiği bir kavram olmuştur.[933] Marifet tek meful aldığı için tasavvurat ile ilgilidir. Fakat ilim birden fazla meful alabilir. Bu anlamda tasdiklerle ilgili bir mefhumdur. Marifet ilimden daha hususi ve daha özneldir. Marifet bilinenin gayrısından temyiz edildiği bir anlama sahiptir. İlim ise

---

924 Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 13; Eş'arî, Makâlât, thk. Helmut Ritter, 1980, 300-301; Bâkıllânî, *İcazü'l-Kur'ân*, 14; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* Müessetü'l-Haleb, 2/126; İlyas Çelebi, "Kelâm'ın İlimler Hiyerarşisindeki Yeri", *Kelâm El Kitâbı*, 41-42;

925 Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvinü'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut 1991 sayfa 30 -33

926 İbn Farîs, *Mu'cemü'l-mekâyisü'l-luğa,* 4/109

927 Müfit Selim Saruhan, "İslâm Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* IX (2009), sayı: 3, 80 > Gazzâlî, *Mişkatü'l-envar,* Ebü'l Ala Afifî Neşri, Kâhire 1964, 45–46; *Al Ghazzali's Mishkat Al-Anwar, "The Niche for Lights"*, Transl. by, W.h.t. Gairdner, Lahore, 2nd Edition 1952, 143–144.

928 Muhammed 47/31; Fâtir Sûresi 35/11.

929 el-Enbiyâ 21/110

930 Hûd 11/14

931 Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Mehran, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, ed. by Muhammed Osman (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinîyye, 2007), 340.

932 Ebû Cahfer Ahmed b. Muhammed Et-Tahâvi, *Metnu't-Tahâvi bi ta'liki'l*-Elbânî, 53;

933 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*: *The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* Brill, Boston, 2007, 164-168.

malumu başka bir tahsis biçimi üzerinden ifade etmektedir.[934] Marifet ilimle, ilim de burhan ile hakikat değerini almaktadır.[935] İlmin tanımında tebyin niteliğini öne çıkaran Kâdî Abdülcebbâr'a göre marifet ve dirayet ilimle aynı şeydir. Malumun tahakkuk veya tebyin edilerek kavranmasıdır.[936]

İlim ve marifetin kesin tasdikle ilişkisi onun îmânla ilişkilendirilmesini sağlamıştır.[937] Ancak Allah'ın tanınması ve tasdîk edilmesinde marifet kelimesi ön plana

---

[934] Ebû Hilâl Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Darü'l-İlm, Kâhire, 26.

[935] Gazzâlî, *Mustasfâ*, 10-11.

[936] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XII/ 16-17.

[937] Cibril Hadisinde yer alan *iman, İslâm* ve *ihsan* kavramları bütüncül bir görme biçimi ilham etmektedir. (Müslim, *İmân*, 1; Nesai, *İmân*, 1; Tirmizi, *İmân*, 1) Ancak büyük günah meselesi görüş ayrılıkları meydana getirmiştir. İmânın anlaşılma biçimi önemli hale gelmiştir. İmân güven anlamına gelen "emn" kökünden türemiş bir sözcüktür. Istılah anlamı Hz. Peygamberin Allah'tan alıp bildirdiği şeyleri tasdik etmek, söz ve davranış yolu ile açığa vurmaktır. İmân eylemi *tasdik, ikrar* ve *amel* olmak üzere üç seviyede beyân edilmektedir. Kelâm ekolleri imanı çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ekolü çoğunlukla imanı "kalp ile tasdik" ve "dil ile ikrar" şeklinde tanımlarken Mutezile, Hariciler ve Şia ekolleri bu tanıma "bedenle amel" maddesini de eklemektedirler. Cehmiyye ve Necariyye ekolleri ise imanı bilgi ile özdeşleştirecek şekilde salt *marifet* olarak değerlendirmişlerdir. Bu fırkalara göre Allah'ı ve indirdiklerini bilen kimseler mümindirler. Kerramiyye ve Mürcie mezhepleri de imanda gayenin ilan etmek olduğunu gerekçe göstererek dil ile imanı ikrar etmenin yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca iman, elde edilmesi bakımından *inanç, bilgi* ve *İslâm* kavramları ile ilişkilendirilmiştir. İmam Mâtüridî iman ile İslam'ı özdeş tutmakla birlikte her ikisi arasında fark gören yorumlar daha fazladır. Kuran'da "bedevilere siz teslim oldunuz henüz kalplerinize iman girmedi" ayeti imanın, İslam'dan farklı ve ondan daha üstün bir konumda olduğuna delil gösterilmiştir. (el-Hucûrât 49/14; Mücadele 58/22) Ayrıca Kuran'da sıklıkla "hakkan" kelimesi ile kullanılan iman ve inkâr fiilleri gerçek mümin ve gerçek kafir kategorilerini belirtmektedir. Bu durumda hak imanın özelliklerinin bilinmesi önem kazanmaktadır. İmânın inançla ilişkisinde inanç, zan ihtiva eden boyutu ifade etmektedir. İmanda belirsizlik, tereddüt tasdike engeldir. Bu durum inançtan imana geçmek için bilgi sürecinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Elbette salt aklın bir tasavvuruna indirgenemez. Ancak bir şeyin bilinmeden tasdik edilmesi mümkün olmayacağına göre bilginin tasdikten önce olduğu açıktır. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 2010, 471-505; İbn Fûrek, *Mücerred-i Makâlât*, 99; Cüveynî, *İrşâd*, 113; İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal*, 2004, 299; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, 2012, 15; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firâk*, Darü'l-Afak, Beyrut, 1977, 144-146; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhü'l-âkidetü't-Tahâviyye*, 2/470; İzutsu, *Müslüman düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984, 167-170; Temel Yeşilyurt, "İmânın Mahiyeti", *Kelâm El Kitâbı*, 287;

çıkmıştır. Örneğin Teftazânî'ye göre îmân marifettir, marifet teslimiyettir, teslimiyet ise tasdiktir.[938] Nitekim Zeydilerden, Mürcilerden bir grup ve Ebû Hanife îmânı, marifet kavramı ile tanımlamışlardır.[939] Kâdî Abdülcebbâr ise marifeti kendisine inanıldığında kalbe sükun veren şey şeklinde tanımlamıştır.[940] Küfür veya şirk ile îmân arasında marifetullah yerleştirilmek sureti ile marifet ile îmân eşitlenmiştir.[941] Marifet kavramının odak kavramlardan biri haline gelmesi ile dinin nazari boyutuna isim olmuştur. Din *marifet* ve *ta'at* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Pratik alandan bahsedilirken de ta'at kelimesi kullanılmıştır.[942]

Şehristânî, kişiler üzerinden yapılan tasnifte marifet kavramını kullanmaktadır. Buna göre lehinde ve aleyhinde olmasına bakılmaksızın marifet ve tevhîd hakkında konuşanlara "usulliyyûn", ta'at ve şeriat hakkında konuşanlara da "füruiyyûn" demiştir. Usûl meselelerini Kelâm ilminin konusuna dahil ederken fer olan şeyleri de fıkıh ilminin konusuna dahil etmiştir.[943] Marifetin aidiyet bildiren biçimi olan "Ehl-i Marifet" ifadesi şeyleri olduğu hal üzere bilenler anlamındadır.[944] Ehl-i marifet aklını kullanan insanların kendilerini tanımak yolu ile Allah'ı tanımalarını mümkün görürler. Ancak Allah'ı tanımanın şekli üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir.[945] Tevhîde ulaşmak için gerekli olan semi' veya aklî marifetullah nefiy ve ispat olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İsbat

---

938 Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, 2/253

939 Eş'arî, *Makâlât*, 1980, Beyrut, 132-138; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, (Şamile) 1/140-146 İbn Hazm, *Fasl*, 3/105; Abdulkâhir b. Tâhir Bağdadî, *el-fark beyne'l-Firak ve Beyani Firkati'n-Naciye*, Darü'l-Afak, beyrut, 1977, 111.

940 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012, 46.

941 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/135-136, 145; Ebû Muzaffer Tâhir b. Muhammed İsferayini, (ö.471), *et-Tabsir fi'd-dîn ve temyîz el-firketu'n-nâciyeti ani'l-firkati'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf, Âlemü'l-Kutub, Lübnan, 1983, 59.

942 Gazzâlî, *el-iktisâd ve'l-i'tikâd*, 225

943 Şehristânî, *Milel*, 1/41; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 243.

944 Ahmed b. Ali Ebû Bekir Fahreddîn er-Râzi el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vezaretü'l-Evkaf, Kuveyt, 1994, 4/92. Kadı Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin İbn Ferra, *el-U'dde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali, Külliyeti'ş-Şeria, Riyad, 1990, 1/78; Cüveynî, *Burhan fi usûli'l-fikh*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, Beyrut, 1/20-22; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/9; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 190.

945 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul,168.

yakîn bilgi sahibi olma ve bunu ikrar etmedir. Nefiy ise Allah'ın teşbîhten tenzîh edilmesidir.[946]

Kelâmcılar "marifetullah" kavramını Allah'ı tanıma ve bilme anlamında tanımlamışlardır.[947] Tasavvufçular da kavramı bu şekilde anlamışlardır.[948] Gazzâlî "Marifetullah"ı en şerefli ilim şeklinde belirtmiştir.[949] Şükr-i nimetle birlikte şer'an de vâcib görmüştür.[950] Bâkıllânî ve diğer Ehli Sünnet mezhebi düşünürleri için de marifetin vücubiyeti aklî olmayıp şeri'dir.[951] Fakat "Marifetullah"ın istihkâk edilmesi sürecinde istidlâlin gerekliliği göz ardı edilmez.[952] Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Sümmâmiye gibi hüsün ve kubûh meselesinde akla öncelik veren mezhepler marifetullah meselesinde de vücubiyetin aklî olduğunu belirtmişlerdir.[953] On iki imam inancında ise marifetullah akıl veya nazar ile talimi muallim olmak üzere iki şekilde mümkün olmaktadır. Akıl ve nazarla marifetullahı istihkâk eden için talim-i muallime ihtiyaç bulunmamaktadır. Ancak buna imkânı olmayanların Allah'ın kendisine ilim verdiği muallimden ders almaları gerekir.[954] Bunun için de marifetullahın, iyi ve kötünün bilgisini verecek muallimin gönderilmesini Allah'a vâcib olduğunu iddia etmişlerdir.[955]

Marifetullah'ın akıl vasıtası ile elde edilebileceğini savunan Mu'tezile ekolü akla özgün bir yer vermiştir. Hak'ın sadece doğrudan Kitap ile bilinmesini mümkün görmemişlerdir. Bunun yanında delille gelen habere ve aklı selime de müracaat

---

946 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8/375; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 15/336-338.

947 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 49|; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 145; Abdulkâhir b. Tâhir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak*, Darü'l-Afak, beyrut, 1977, 68, 83-84,

948 Ebû Bekr Muhammed b. Ebi İshâk Kelabazi, *et-Ta'rif li mezhebi ehli tasavvuf*, Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 63.

949 Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 78.

950 Gazzâlî, *Kavaidü'l-akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-Kutub, Lübnan, 1985, 209.

951 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 145;

952 Abdulkâhir b. Tâhir Bağdadî, *el-fark beyne'l-firâk*, Darü'l-Afak, beyrut, 1977, 68, 83-84, **ان الطَّاعَة لله عز وَجل مِمَّن لَا يعرفهُ انما تصح فى شىء وَاحِد وَهُوَ النّظر وَالِاسْتِدْلَال الْوَاجِب عَلَيْهِ قبل وُصُوله الى معرفَة الله**

953 Muhammed b. Abdulkerim Şehristânî (ö.548), *el-Milel ve'n-nihâl*, Müessesetü'l-Hilli, 1/70, 71, 113,

954 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/195.

955 Fahreddîn er-Râzi (ö.h, 606), *'Mealim fi usûlid'd-dîn*, thk. Tâhâ Abdurrauf Said, Darü'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 141.

edilmelidir. Kâdî Abdülcebbâr akıl sahibi bir kimse zulmün, küfrün ve nimete karşı nankörlüğün, Allah'ı bilmemenin kötü olduğunu bilir demiştir.[956] Ayrıca delâlet biçimlerini kitab, sünnet, icma ve akıl olmak üzere dört kısma ayıran Kâdî Abdülcebbâr'a göre diğer delâletlerin sıhhati için de aklın önemli olduğunu belirtmiştir.[957] Ancak kimi düşünürler de Mu'tezile'nin aklı şeriata hakim kıldığı, şeriat akla muhalif olduğunda te'vil edileceği şeklindeki bir görüşe sahip olduklarını belirtmişlerdir.[958] İnsanların haksız bir şey üzerinde birleşmeleri mümkündür. Örneğin Hz. Yûsuf'un kardeşleri söz birliği ederek yani icma ile onu kuyuya atmışlardır.[959] Burada aklı yetersiz gören Ehl-i sünnet taraftarları sıklıkla Allah'ın mütekellim sıfatı üzerinden karşıt bir tez ileri sürmüşlerdir. Buna göre insan, Allah kendisinin mütekellim olduğunu bildirmeden O'nun mütekellim olduğunu aklen bilmesi mümkün değildir.[960] Ebû Hanife'nin marifetullah konusunda aklın yetkinliğini belirten görüşü ise şu şekildedir: "Allah'ı bilmek peygamber vasıtası ile olsaydı insanlara marifetullah nimetini ihsan etmek Allah'tan değil peygamberden gelirdi."[961]

---

956 Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 204.

957 Mutezile'de deliller *akıl*, *kitap*, *sünnet*, *icma* ve *kıyas* şeklinde listelenmektedir. Mutezile'nin bu sıralamada aklı öne çıkarmasının gerekçesi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-i'tizal*, thk. Fuad Seyyid, Darü'l-Kutubi't-Tunusiyye, Tunus, 1974, 138-139, 234; *Şerhu usûli'l-hamse*, Darü'l İhyâ, Beyrut, İstanbul, 2012, 50; Ka'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhi, *Kitâbü'l-makâlât ve ma'ahû 'uyûni'l-mesâîl ve'l-cevâbât,* thk. Hüseyin Hansu, Racih Kurdî - Abdülhamîd Kurdî, Kuramer, İstanbul, 2018, 472.

958 Ebü'l-Hüseyin b. Yahya b. Ebi'l-Hayr, *el-İntisâr fi'r-reddi ala'l-mu'tezileti'l-kaderiyeti'l-eşrâr,* thk. Suud b. Abdulaziz Huleyf, Edvai's-Selef, Riyad, 1999, 1/65.

959 Yûsuf 12/15. **فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ**

960 Seyiduddin Âmidî, Ali b. Ebi Ali Muhammed b. Salim es-Sa'lebî, *Gayetü'l-merâm fi 'ilmî'l-kelâm*. Ed. Muhammed Abdullatîf. Kâhire, Meclisi'l Ala, 103

961 Ebû Hanife, *Alim ve Mutaallim,* thk. M. Zahid b. Hasan el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezher, tsz, 35.

2.1.3.2. el-Hakk'ı Bilmek: "Tahsîlü'l-Marifetullah"

İnsanın nihaî hakikati talep etmesinin gerisinde nihaî kaygısı bulunur. Bunu çok daha temel bir noktaya çeken Paul Tillich'e göre, insanın en büyük kaygısının temel simgesi Tanrı'dır. Dolayısıyla inanç eylemi, Tanrı'nın inkârını içeriyor olsa bile, her îmân eyleminde bu kaygı hali bulunur. Nihaî kaygının olduğu yerde, Tanrı, yalnızca başka bir Tanrı için reddedilebilir. Bu da demek oluyor ki Tanrı'yı nihaî bir kaygı meselesi olarak reddeden kişi, aslında Tanrı inancının başında önsel olarak bulunan kaygı vasıtası ile Tanrı'yı doğrulamış olmaktadır.[962] Fakat her insanın nihaî kaygı vasıtası ile nihaî hakikati bilmesi mümkün değildir. Hayatın ve evrenin nihaî amacı konusunda ortaya çıkan varoluşsal bu kriz durumu fizik âlem ve insanın kapasitesi ile sınırlı bilimle çözülememektedir. Bu alan daha çok doğal hayat kavramı gibi insanın nihaî varlık tasavvuruna dair bilgileri kapsayan dînî bilginin kapsamına girmektedir.[963] Dolayısıyla özneye karşı nesnenin haklarını savunan felsefe ya da bilim, bizzat öznenin anlam arayışına nihaî anlamda cevap olamamaktadır.[964] Tarih boyunca nihaî kaygıdan dolayı oluşan bu boşluğu doldurmak üzere Parmenides'in Bir'ine, Platon'un Demiurge'sine,[965] Proclus'un Theurge'sine,[966] Hinduizm'de *Sat'a*, Yahudilik'te *Yahve*'ye, Hristiyanlık'ta *Theos'*a müracaat edilmiştir.[967] İslâm'da ise nihaî kaygının nesnesi, varlığın kaynağı anlamında el-*Hak* ile belirtilmiştir.[968]

---

962 Paul Tillich, *Systematic Theology,* University of Chicago Press, Chicago, 1967, Vol. I, 236-237; Paul Tillich, *İmânın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara, 2000, 49; Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, New York, 1958, 46.

963 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi,* İstanbul, 1988, 89; İsmet Tunç, "Din Çalışmalarında Antropoloji", *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (15 Haziran 2020): 14-36.

964 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 1998, 29.

965 Rosemary Wright, *Introducing Greek Philosophy*, Routledge, 2009, 66-68; Stephen Gers, "Proclus as theologian", *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, edited by Stephen Gersh, Cambridge University Press, 2014i 80.

966 Proclus, *Elements of Theology*, ed, 2 (New York: Oxford Clerandon Press, 1963), pp. XXII.

967 John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 36.; Chad Meister, and James Stump, *Christian Thought : A Historical Introduction*, Routledge, 2010, 15.

968 el-Müminûn 23/71; Yûnus Süresi, 10:32; el-Hacc 22:6; en-Nûr 24:25 . **يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ.**

Kur'ân'da, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda bütün şüpheleri ortadan kaldıran apaçık belgelerin, hüccettü'l-baliğanın, bulunduğu belirtilmektedir.[969] Bu hüccetler *teorik vahiy* ve *pratik vahiy* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Teorik ya da nazari vahiy Kur'ân vahyine delâlet ederken pratik vahiy insanın içine doğduğu tabiattır.[970] İnsan derin şüphelerinden arınmak için ilk etapta tabiat denilen bu maddesel forma yönelmektedir.[971] Tabiatla baş başa kalan insan, içinde duyduğu çağrıyı inkâr edememektedir.[972] Bu çağrının ortaya çıkardığı fıtrî eğilim, *ada metaforunda* olduğu gibi,[973] insanı şahit âlemin maddesel gerçekliğinden alıp nihaî hakikat soruşturmalarına ulaştırmaktadır.[974] Böylece insan, Teftazânî'nin *nemtul-bedi'* olarak ifade ettiği denge, değişim ve düzenden hareket ederek "hakim-i vâcib" yaratıcıyı idrâk edebilmektedir.[975] İnsan bu hakikat bilincine, beşerî vasıtalar ve tabiat varlıkları sayesinde ulaşmaktadır.[976]

Hz. İbrahîm, Allah'ı bilme yolculuğunda, Tahsilü'l-Marifetullah meselesinde, sembol isimdir.[977] Kur'ân'da kendisine, doğru düşünme anlamında, "rüşd" verilen Hz. İbrahîm'in,[978] Allah'ın varlığını bilmek için istidlâl yöntemini nasıl kullandığı ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.[979] Hz. İbrahîm, gök varlıklarının doğup batmaları üzerinden düşünceyi fizik ötesi bir alana taşımış, Yaratıcı'yı soyut bir şekilde tasavvur etmenin imkân ve koşullarını tartışmıştır. Kuşların diriltilmesi olayında da inancını hakka'l-yakîn seviyede tahkik etmiştir.[980] O'nun nihaî olanı hak ve tenzîh ilkelerine göre kavraması daha

---

969 el-En'âm 06/149 ; Mâtüridî, *Te'vilât,* 05/247. **قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**

970 Fazlur Rahmân, *Kuran'ın Ana Konuları,* çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara,1999, 121.

971 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitâbevi, İstanbul, 1996, 20-29.

972 J.A.T Robinson, *The New Reformation*, London, 117,; Mehnet Aydın, Dîn Felsefesi 166-167.

973 İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, çev. Yûsuf Özkan Özburun vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, 47.

974 Max Weber, Dîn *Sosyolojisi*, Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012, 34.

975 Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* Darü'l-Beyrut, 2008, 67; Süleymân Hayri Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,* Ankara, 1995, 263.

976 John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, Bilge Kültür Sanat Yay., Ank, 2012, 102.

977 Maverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ,* Darü'l-İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, 2008, 47; F.E. Peters, *İbrahim'in Çocukları*, çev. Nurşan Üstüntaş, Neden Yayınları, İstanbul, 2010, 23.

978 el-Enbiyâ 21/51-69.

979 Şuara, 26/74-81;

980 Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf,* TYEKB Yayınları, 3/506.

sonra ortaya çıkan İbrahîmî dinlerin bilgi doğrularını etkilemiştir. Hz. İbrahîm'in mirası aynı zamanda üç büyük semavi din arasında hakikat mücadelelerine yol açmıştır.[981] Onun fıtrî bir seviyede Allah'ı idrâk etmesi de doğal teolojinin ilk biçimlerinden biri olan hanif geleneğini öne çıkarmıştır. Kur'ân'da bununla ilgili tavsiye şu şekilde yer almaktadır: "Sen de İbrahîm'in hanif dinine uy. O müşriklerden değildi."[982] Burada geçen hanif kelimesine bir şeye meyilli olmak anlamı verilmiştir.[983] Başlangıcı ifade eden "azer" kelimesi ise "yolunu şaşıran" anlamındadır.[984] Bu bağlamda hidâyet bir kimsenin şaşkınlık anlamındaki "azer" halinden "hanif" bir yolla "hak" olana yönelmesini ifade eder.[985]

Aklın, Allah'ı doğrudan kavramaması Allah'ın varlığının akıl dışı olduğu anlamına gelmemektedir. Varlığın delâleti yolu ile evrenin bir yaratıcısı bulunduğunu, âlemin düzeninden yola çıkarak idrâk edilmesi mümkündür. Ancak yaratıcının doğasını bilmek için aynı şey söylenemez. Kelâm'da Allah, Vacibü'l-Vücûd olan ancak mahiyeti tasavvur edilemeyen bir varlıktır.[986] Zira insanın ulûhiyeti bilmesi kendini veya harici varlıkları tanıması gibi açık seçik değildir. Dolayısıyla insanın betimleyici konuşması Tanrı'nın zaman üstü varlığı ve doğası hakkında geçerli bir edim değildir.[987] Yani Allah'ı tanımak onun varlığını bilmenin gayrısıdır.[988] Buna göre başlangıçta Tanrı fikri yoksa, Tanrı'nın varlığına işaret edilmemişse tanrısal olanın gözlenmesi bile mümkün görülmemiştir. Başka bir deyişle "insan herhangi bir biçimde Tanrı'nın varlığını idrâk edemezse varlığın öznesi olarak var olan Tanrı'nın, herhangi bir fikir sistemi içindeki tahakkukunu, tabiattaki karşılığını da anlayamamaktadır."[989]

---

981 Peters, *İbrahim'in Çocukları*, 49.

982 Âl-i İmrân 03/95 **قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**

983 İbn Farîs, *Mu'cemu mekâyisü'l-luğa*, 2/110.

984 Ragıp el-İsfehanî, *Müfredât*, çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2010, 80.

985 İsmail Raci Faruki, *İslâm Kültür Atlası,* çev. Mustafa Okan, Kibaroğlu, Zerrin Kibaroğlu, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1999, 80.

986 Hüseyin Atay, "İslâm Felsefesinde Yaratma*", Kelâm Araştırmaları,*2003, 1/1, 4.

987 Rudolf Bultmann, "Protestan Theolghy and Atheism," *The Journal of Religion* 52/4 (1972), 332-3.

988 İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 28

989 Richard Heinzmann, "Seküler Akıl ve Vahiy Dini: Thomas Aquinas'ın Sentezi Üzerine", 22.

Allah, insanın duyusal idrâkine açık fiziksel bir mahiyeti bulunmadığı için, doğası hakkında bilgiler edinebileceğimiz ve üzerinde bilgilerimizi test edebileceğimiz bir varlık değildir.[990] Bu nedenle İbn Sînâ "künhüne vakıf olma anlamında" Allah'ın varlığının bilinmesini mümkün görmemektedir.[991] İbn Sînâ'ya göre Allah tanımlanamaz. Zira zorunlu varlığın kendisinden pay alacağı bir cins ve hem cinsleri ile tefrik edilecek bir faslı bulunmamaktadır. Onun dışındaki varlıkların bu anlamda bir mahiyetleri yani kendinden çıktıkları bir maddeleri ve belirli nitelikleri vardır.[992] Öte yandan mürekkeb şeylerin hakikatini bilmek onların künhüne vakıf olmak mânasında olmayıp cins ve faslını bilmek şeklindedir. Yapılan şey varlığın tümel noktalarının alınması, fertlerin ortak özelliklerinden soyutlama ile elde edilen zâtî özellikler üzerinden tanımlanmasıdır.[993] İbn Sînâ'ya göre sadece gerçekliğinde bileşim olan şeyler bu şekilde tanımlanabilir. Burada zihin sadece mürekkep varlıkların formlarını ilgili olduğu varlıktan soyutlayarak alabilmektedir. Bu durumda basit şeyler yani zatında cins ve fasıl bulunmayan şeyler tanımlanamamaktadır.[994]

---

990 Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Toplum*, Lotus Yayınları, Ankara, 2012, 153.

991 İbn Sînâ'ya göre şeylerin hakikatine vakıf olma insan kudretini aşmaktadır. İnsanlar duyu yolu ile eşyanın arazlarını ve lüzumiyetlerini idrak edebilir. Her bir varlığın kaim olduğu, varlığın hakikatine delalet eden fasılları ise tanımlayamaz. Sadece varlığın arazları ve havası idrak edilebilir. Ayrıca insan ilk hakikati, aklı, nefsi, felekleri, ateşi, suyu, havayı ve yeri de tanımlayamaz. Arazın, cevherin, cismin hakikatini bilemez. Sadece derinliğini, enini ve boyunu tarif edebilir.Canlıların da hakikatini tarif edemez. Sadece kendisinde hasse ve idrak olması itibari ile tarif edebilir. Müdrek ve fiil ise canlının hakikati değildir. Onun hassası ve lazımıdır. Ancak hakiki faslı idrak edilemez. Bu nedenle şeylerin asıl mahiyet farklı olabilir. İbn Sînâ'ya göre insan ilk hakikati de bilemez. Sadece bir varlığa sahip olup olmadığını idrak edebilir. Onu sıfatlar yolu ile idrak etmektedir. Bunlar her ne kadar varlığa delalet etse de onun hakikatini tarif etmemektedir. Zira mahiyet hariçteki varlığın hakikatidir. Bir varlığı bir cinsin ya da faslın altına yerleştirmek onun hakikatini bilmek değildir. Hakikat vücuddan öncedir. İbn Sînâ'ya göre insan varlığın hakikatini tarif edemez. Çünkü onun varlığın hakikatini bilmesi ile ilgili ilkesi duyulardır. İnsan duyular vasıtası ile varlığı algılamakta, akıl yolu ile onu benzerlik ve farklılık bakımından tasnif etmektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü't-talikât,* 105-106)

992 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* 132.

993 Gazzâlî, *Mustasfâ,* 19-25.

994 İbn Sînâ. *İşâretler ve Tenbihler,* 16.

Mâtüridî, Kur'ân'da Allah'ı gerektiği gibi kavrayamama anlamında geçen "ma kaddarallahu hakka kadrihi" ifadesini "Allah'ı hakkı ile bilememe" şeklinde te'vil etmiştir.[995] Ancak Allah'ın bilgisine ulaşmayı aklen mümkün görmektedir.[996] Tasavvuf felsefesinde ise, Hakk'ı, Hak'tan başkası tam anlamıyla bilemez düşüncesi bulunmaktadır.[997] Fakat bu iddia Allah'ın hiçbir şekilde bilinmeyeceği anlamında yorumlanırsa hata olur. Kur'ân'a göre Allah'ı bilmek için gerekli olan deliller âlem, insan ve Kur'ân kitaplarında yer almaktadır.[998] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr *nesne*ler dışında somut olarak algılanmayan bir şeyin *delil*in tasavvuru ile idrâk edilebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla her ne kadar gözle görülmesi imkânsız olsa da marifet ve ilimle Allah'ın görülmesi mümkündür.[999] Çünkü insanda aklın verili olması, insanın bilme arzusuna sahip olması,[1000] insanın varlık dünyasını tecrübe etmesi, Allah'ı bilmenin imkânını ortaya koymaktadır.[1001] Hatta bu bilme o kadar açıktır ki, Fahreddin Râzî'ye göre, on iki imam mezhebinin iddialarının aksine,[1002] herhangi bir öğretmene ihtiyaç bulunmamaktadır.[1003] Zira âlemin varlığa gelmede bir müessire ihtiyacı olduğu aşikârdır. Bu hakikat aklen de bilinebilmektedir.[1004]

---

995 Mâtüridî, *Te'vilât,* 4/165; Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn*, 227 177,444, 615; Ebû Ubeyd Muammer b. Teymi, h.209, *Mecazü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetu Hanci, 1381, 1/201 .

996 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, 380-381.

997 Abdurezzak Kesânî, *Mucem İstilahati Sufiyye*, çev. Abdulali Şahin (Kâhire: Darü'l-Menar, 1988), 118.

998 Nahl 16/89; Fussilet 41/53; Ahmet Akbulut, "Müslüman Zihninin Oluşturulmasında ve Geliştirilmesinde Kelâm İlminin İşlevi," *İslâmi Araştırmalar Dergisi,* 2016, 27/3, 230.

999 Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, 189-190.

1000 "İnsan, bilme etkisinden daha büyük bilgiye götüren hiçbir şeyi bilemez." Spinoza, *Etika*, 65.

1001 İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, Önsöz, 11.

1002 Fahreddîn er-Râzi, "mülhidlerin iddiaları" ifadesini kullanmaktadır.

1003 Fahreddîn er-Râzi'nin bu görüşü Berahime'nin aklı yeterli gören bu yüzden peygamberin gönderilmesini abes göre anlayışından farklıdır. Bu iddia Allah'ın hakikati öğretecek bir imama ihtiyaç bulunmaksızın âlem vasıtası ile bilinebileceğine yönelik bir açıklamadır. Brahmanlar gibi aklın yeterli görülüp nübüvvet inkâr edilmemekte veya gerekliliği abes görülmemektedir. Şehristânî, *Milel*, 3/96; Fahreddîn er-Râzi, Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 248-252

1004 İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal*, 42. **العالم له مؤثر لانه ممكن كان له المعلم او لا**

Gazzâlî, İbn Arabî'nin iddiasına göre, varlıklar olmaksızın veya onlara bakılmaksızın Allah'ın bilinebileceğini ima etmiştir.[1005] Öte yandan Gazzâlî'nin yaratmayı esas almayan herhangi bir tanrı kanıtlamasına itibar etmediği de iddia edilmiştir. [1006] İbn Arabî ise bu konuda kesin bir kanaate sahiptir. "Var olan bilinmedikçe Allah'da bilinemez" demiştir. "Nefsini bilen rabbini bilir" sözünü ise benlik yolu ile temellendirmeye örnek göstermiştir. İbn Arabî, Allah'ın bilinmesinde şâhid âlemin bilinmesini şart koşmaktadır.[1007] Bu anlamda insan ve âlem kitabı Allah'ın varlığını idrâk etmenin vasıtalarıdır. Âlem, bir ayna hükmündedir. İnsan ise ilâhî isimlerin idrâk edilmesi için gerekli olan kıyaslama zeminini sağlamaktadır. İbn Arabî'ye göre ilâhî isimlerin tümü, insanın belirmesi ile birlikte açıklanmıştır."[1008] İnsan da bu şekilde âlemin bir parçası olarak Allah'ın sıfat ve fiillerinin anlaşılmasını sağlamaktadır.[1009] İnsanın Allah bilgisi, O'nun isim ve sıfatlarına dayanmaktadır.[1010]

Allah görünmek istememesine karşılık bilinmek istediği için insan, O'nun varlığını kavramaktadır.[1011] Dolayısıyla Tanrı'nın bu dünyada tamamen bilinmemesi Tanrısal dizayna dâhildir.[1012] Ancak insan tabiat vasıtası ile bir Tanrı'nın var olduğunu hissedebilmektedir. İslâm ilahiyatına göre tabiat Allah'ın varlığını bilmenin, onun sıfatları ve isimlerinin delâlet ettiği ontolojik kanıtlara erişmenin en hakikî yoludur. Kur'ân'da bu yüzden, yani hakka delâlet eden içeriğinden dolayı, tabiata Müslüman gözüyle

---

[1005] Gazzâlî, yaşadığı şüphe bunalımı neticesinde nefsinin, duyusal bilgilere; Bütünün parçadan büyük olması, bir şeyin aynı anda hem olumlu hem olumsuz olması, hem var hem yok olması gibi akıl yürütme için zaruri olan akılsal ilkelere bile güveninin kalmadığını söylemektedir. Zira istidlâl de *evveliyat* denilen önsel kabullerin dikkate alınması ile mümkün olduğu için kuruntulardan kurtulmak için bir delil kalmadığını ifade etmiştir. Akla güvenini kaybettiğini söyleyen Gazzâlî, bu durumdan Allah'ın göğsüne attığı bir "nur" sayesinde kurtulduğunu belirtmiştir. Gazzâlî, "el-Munkız", *Resâîl,* 580-581.

[1006] Herber A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy,* Oxford University Press, New York, 1987, 3.

[1007] İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 48-49.

[1008] İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 17-22.

[1009] Ragıp el-İsfehanî, *Müfredât,* trc.Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2010, 721.

[1010] Temel Yeşilyurt, "Mâtüridîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler", *Kelâm El Kitâbı*, 144.

[1011] John Hick, Seyyid Hüseyin Nasr, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı", 183

[1012] Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas,* New York: RH, 1956, 107.

bakılmaktadır.[1013] Hatta tabiat, diğer ifadesiyle *Tabiî İslâm'*, vahyin pratik formu olarak değerlendirilmektedir.[1014] Nitekim Kur'ân'da Allah'ın, vahyin ve ahiretin hak olduğu bilgisi tabiatın nesnel hakikati üzerinden doğrulanmaktadır: "İnsanlara Kur'ân'ın hak bir kitap olduğunu kanıtlamak için dış dünyada ve kendi benliklerinde var olan delillerimizi göstereceğiz."[1015]

Kelâm'da nesnel hakikat diye gösterilen tabiatın bilişsel değeri şâhid âlem kavramı ile belirtilmektedir. Şâhid âlem söz varlığı yönünden Kur'ân'a bağlı olan Kelâm ilminde varlık alanının iki kategorisinden biridir.[1016] Hakkın somut şekilde tahakkuk ettiği varlık alanına şâhid âlem denir. Şâhid görünen, tecrübe edilen müşâhede âlemidir.[1017] *Âlemü'ş*-şehâde ifadesinde geçen *şehâdet* kavramı bir kimsenin bizzat bir olayda bulunması ve tanıklık etmesini ifade etmektedir.[1018] İslâmî terminoloji içerisinde yeni bir anlama kavuşan şehadet kavramı, yaratıcının bir vasfına işaret etmektedir. Burada Allah'ın bir ismi olarak *şehîd;* her şeye şâhid ve her şeyle beraber olmayı ifade etmektedir.[1019] İnsanın duyusal tecrübesine kapalı olan kısma ise gayb âlemi denmiştir.[1020] Şâhidle mukayesede gayb âlemi yokluk anlamında değildir. İnsanın duyusal tecrübesine kapalı olan varlık alanını işaret etmektedir. Gayb kavramı, cahiliye devrinde insan idrâkinin dışında kalan çok maddî şey anlamındayken Kur'ân'da buna İslâm metafiziğinin aşkın muhtevası kazandırılmıştır.

[1013] Seyyid H. Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 18; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 113.

[1014] Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, 37.

[1015] Fusilet 41/53.

[1016] Toshihiku İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 55.

[1017] İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* 286.

[1018] Toshihiku İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 91-94.

[1019] İbn Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları Manalarının Keşfi*, 104.

[1020] İlyas Çelebi, *Müslüman düşüncesinde Gayb Problemi*, 62.

Şâhid âlem cevheri,[1021] arazı ve cüzleri ile Allah'ın varlığına delâlet etmektedir.[1022] Kur'ân'da şâhid âlem üzerinden bildirilen mesajların temel hedefi ise gaybı hatırda tutmaktır.[1023] Gayb kelimesi dört yerde çoğul olmak üzere Kur'ân'da altmış yerde geçmektedir.[1024] Göklerde ve yerde olup da insanın bilmedikleri,[1025] tarihin geçmiş olayları,[1026] aile mahremiyeti [1027] beş duyu ile bilinmeyen[1028] Allah'ın bilgisinde olan şeyler;[1029] insanın ruhu, canı ve iç dünyası;[1030] İnsanın kalbinden geçirdikleri şeyler[1031] anlamında kullanılmaktadır. Bu şekilde yer bulması gayb konusunun esasında bir varlık meselesi olduğu kadar bir bilgi unsuru olduğunu da göstermektedir. Ancak bu durum insanın gaybı bileceği anlamında değildir. Zira gaybın bilgisi sadece Allah'a tahsis kılınıştır.[1032] Burada şâhid ve gâib ilişkisi îmân meselesine imkân açmaktadır.

Şâhid-gâib ilişkisi asıl-fer ilişkisi gibidir. Gayb âlemi asıl iken şâhid âlem tecrübe ile bilinen, istidlâl ile bilgiye dönüşen varlık alanıdır.[1033] Böylece şâhid âlemden gayb âlemine istidlâl yolu ile açılan kapıdan Allah'ın zat ve sıfatları gibi meseleler hakkında akıl yürütmek mümkün olmaktadır. Şâhid âlem en hususi şekli ile nihaî varlık olan Allah'a delâlet etmektedir. Şâhid âlemin nihaî hakikat olan Allah'a delâlet etmesi şâhid âlemin

---

[1021] "Farsça gevher veya Arapça "açığa çıkmak" anlamındaki c-h-r kökünden türemiştir. Felsefî Kelâm metinlerinde kendi başına kaim, kendi kendine durabilen , arazın mukabili ve yer kaplayan varlık kategorisidir." Eş'arî, *Makâlât,* 1980, 301-306; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, CHR md; İbn Farîs, *Mu'cemü'l-mekâyisü'l-luğa,*1/487; İsfehânî, *Müfredât,* Beyrut, 1412, 208

[1022] Cüveynî, *el-Lumaü'l-Edille,* thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Beyrut, 1987, 76.

[1023] Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, 114.

[1024] İlyas Çelebi, "Gayb", *DİA*, c.13; 405, İstanbul, 1996; Ayrıca Bakınız. Müfit Selim Saruhan, "Niçin Farklı Yorumluyoruz", *Eski Yeni*, Sayı: 34, Bahar: 2017, 191.

[1025] el-Bakara 2/330, Hûd 11/123.

[1026] Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/49; Yûsuf 12/101.

[1027] en-Nisâ 04/34

[1028] el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94, 105; Yûsuf 12/52, 81.

[1029] Yûnus 10/20;

[1030] Sebe 34/14

[1031] Maide, 5/116; et-Tevbe 9/78

[1032] el-En'âm, 6/59; İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, 68.

[1033] Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir,* 268 ; İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* 286; İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl,* 149

ezelî ve ebedî olduğu anlamına gelmemektedir. Zira öncesinde yokluk olan bir varlık alanının ebedî olması mümkün değildir.[1034] Bu anlamda ezelî ve ebedî tek varlık, âlemi yok iken var eden Allah'tır.[1035] Öte yandan şâhid âlem Allah'ın varlığından haber verse de onun doğasını izhar etmemektedir. Fakat bu durum şâhid ile gâib ilişkisinde aklın bir değerinin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü aklın mantıksal bir değerinin olmaması durumunda dinî veya beşerî hiçbir öğretinin anlamı kalmayacaktır.[1036]

Şâhid âlem onto-epistemolojik bir seviyedeki biliş alanı olarak gayb âleminin hakikatine delâlet etmektedir. Zira şâhid âlem olmadan aşkın bir alandan bahsetmenin imkânı bulunmamaktadır.[1037] Yöntemde geçtiği üzere *el-istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-ğayb* ifadesiyle *görünenden hareketle görünmeyenin öğrenme* alanı mümkün olmaktadır.[1038] Ayrıca misli ile bulunması zorunlu değildir.[1039] Şâhid seviye epistemolojik bir düzeydir. Burada insan gaybı bilmenin imkânına sahip olmaktadır. İnsan tarafından bilinmez özelliğe sahip olan *gayb* alanı, *şehâdet* âleminde kullanılan *dil* yolu ile insana bilinir kılınmaktadır. Bu yapılırken, insanın en çok bildiği, içinde yaşadığı şehâdet âleminin sembol, analoji ve imâjları kullanılmaktadır. Burada, vahyin aşkın alanı olgusal alandaki insana, onun düzeyine indirgeyerek anlatıyor olması, farklı varlık alanları arasında yukarıdan aşağıya doğru bir iletişimi belirtmektedir.[1040] Fakat her konuda istişhâd kabul edilmemiştir. Kur'ân gibi mütevatir metinler yolu ile istişhad kabul edilse de rü'yet konusunda şâhid-gâib kıyası fasid görülmüştür.[1041] Açıktır ki beklenen şey, sembolün dış

1034 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhid*, thk. Fethullah Huleyf. İstanbul, 1979, 13 ; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî - (v.505/1111), "el-*el-İktisâd* fi'l-itikâd" (Ankara: en-Nûr Matbaası, 1962), 25; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 73; Eş'arî - (ö.324), *Luma fi Red ala ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a* (Kâhire: Matbaatü'l-Mısır, 1380), 80; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 23; İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal*, 1995, 89.

1035 İsfehânî, *Müfredât,* 1412, 223.

1036 Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet,* 143.

1037 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 91.

1038 İlyas Çelebi, *Müslüman düşüncesinde Gayb Problemi*, 144.

1039 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 91.

1040 Ahmet Ceylan, *İslâm'da Ölümden Sonra Diriliş İnancı,* Ankara, 2007, 18.

1041 Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* Darü'l-Beyrut, 2008, 105; Şehmus Ülker, "Şerhu İbn 'Akîlde İstişhâd Yöntemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi,* 10 / 23 (December 2019): 806-824 .

gerçeklik yolu ile medlulüne delâlet etmesidir.[1042] Bu böyledir zira "yazının kâtibin varlığına delâlet etmesindeki benzetimin keyfiyete delâlet etmemesi" gibi âlemin Allah'ın varlığına delâlet etmesi de Allah'ın keyfiyetine delil oluşturmamaktadır.

Allah vahiy ve yaratmasıyla insana kendini açmaktadır. Burada göz, âlemin metafiziksel merkezi olurken mevcut görüntünün bütün gerçekliği, Allah'ın varlığının alametlerine dönüşmektedir.[1043] Yaratılan âlem âdeta yaratıcısını haykırmaktadır.[1044] Ancak tüm varlık halkalarıyla âlem kavramının anlam morfolojisi, Allah'ın varlığının bir *işareti* olarak tasvir edilmektedir. Âlem mefhumu, *ilm* kavramıyla bütüncül olarak aklî melekenin yetkinliği ve doğru bilginin imkânını sağlamaktadır. Böylece anlaşılmış âlemin mahiyeti, Allah telakkisine de muhteva kazandırmaktadır.[1045] Çünkü âlemle kurulan ontolojik ilişkinin prensipleri tespit edilmeden doğru bilginin varlığı mümkün olmamaktadır. Bu yüzden, delâlet esaslarından olan işaretin kaynağına yönelmesi hasebiyle, kelâmî görüş *eşyânın hakikati* gibi *varlığın delâleti* tezini de savunmaktadır.[1046] Böylece yüce yaratıcı olan Allah'ın bilinmesine ilişkin tabiî ve hakikatleri barındıran

---

[1042] Ahmet Gül, *Haçın Hristiyan Teolojisindeki Önemi ve Yeri*, Şırnak Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Şırnak, 2019, 21.

[1043] Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, 43.

[1044] Augustinus, *İtiraflar*, 363.

[1045] Musa Koçar, *Mâtüridî'de Allah-Âlem İlişkisi,* Ötüken Yayıncılık, İstanbul, 2004, 48.

[1046] Kelâm'da şahidin gaib olana delaleti anti-platoncu bir varlık anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Platoncu varlık tasavvurunda ideal âlem ile gölgeler âlemi bir birbirinin misli ile karşılamaktadır. Ancak Kelâm'da duyulur âlem duyular ötesinin bilinmesine imkân sağlamaktadır. Kendi misline kılavuzluk etmesi, gaib âlemde aynı mislin bulunduğuna kanıt olmaz. Burada Mâtüridî tabiat nesnelerinin "misliyle" birlikte "farklılığa" da delalet ettiğini ancak farklılığa delalet etmesinin daha açık olduğunu belirtmiştir. Misline delalet etmesini de olumlamaz. Şahid âlemdeki varlıklar tabiat ötesinde bir mislinin bulunduğundan ziyade bir yaratıcının mevcudiyetine işaret etmektedir. Bu anlamda Allah "asıl" iken âlem "fer" olmaktadır. Yazı sadece yazana delalet eder. Ancak keyfiyetine veya mislinin mutlak anlamda var olduğuna işaret etmemektedir. âlem yaratıcısını, kendi acziyeti, ahenk ve düzeni, zıtların bir arada bulunuşu gibi hususlar ile kanıtlamaktadır. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd* 92-94; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, çev. Süleymân Uludağ, İstanbul, 2010, 85.

dünya, insanı Allah'a *yaklaştıran* bir anlam morfolojisine sahip olmaktadır.[1047] Dolayısıyla Kelâm ilminde varlığın delâlet için âlemin hakikati esastır.[1048]

Mâtüridî'ye göre âlemin bir yaratıcısının bulunduğu delili âlemin yaratılmışlığının kanıtlanması ile elde edilmektedir.[1049] Burada evrenin sadece fenâ bulmak üzere yaratılması işlerin hikmetine uygun değildir. Bu durum aklın davranışları hikmetle tasarlaması, vâcib kılması kadar evrenin abes bir şekilde yaratılmış olamayacağına da işaret etmektedir. Zira mahlukat yok olmak için yaratılmamıştır. Açıktır ki evren süreklilik içinde yaratılmaktadır. Kendisinin ihmal edilmesine tepki gösteren akıl,[1050] evrendeki zihni ve harici düzeydeki varlıkları telif ve temyiz ederek idrâk etmektedir. Bu anlamda evren Allah'ın birliğine kılavuzluk etmektedir. Bu idrâk içinde küçük âlem denilen insan, nefsani arzularının baskısında üstünlük, şeref ve hükümranlık için kendi cinsi ile mücadelelere girişmekte ve toplumların çöküşleri vaki olmaktadır. Ancak bu bile evrenin abes olması üzere yaratılmadığını göstermektedir. Burada insanı çekişme ve iç çatışmalardan alıkoyacak bir aslın mevcûdiyeti kaçınılmazdır. Bu kaçınılmazlık içinde söz konusu aslın ve dinin bilinmesinde öncelik kazanan mesele insanların bir yaratıcısı ve yöneticisinin var olduğunu idrâk etmeleridir.[1051]

Peygamberler, evrenin yaratıcısı olan Allah'ın varlığı ile insanın acziyeti arasındaki ilişki üzerinden beşerî iradeyi dînî ve dünyevi amaçlara yönlendirmişlerdir. Böylece ilâhî hitap; inanç, bilim, benlik, toplum ve çevre konusunda irade kurucu bir değere dönüşmüştür. Bu durum nübüvvetin imkânı ve ahlâkiliği konusunda tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalardan birine Ebû Hâtim er-Râzî, '*Alâmü'n-Nübüvve* adlı eserinde yer vermektedir. Ebû Hatim er-Râzî'nin iddia ettiğine göre Ebû Bekir er-Râzî, Allah'ın her insana ilhâm yolu ile hakikati bildirmesi varken bir grup insana peygamber aracılığı ile vahiy gönderip onu diğer toplumlardan ayırması, milletlerin bu vesile ile savaşarak birbirini helâk etmelerine yol açması ilâhî hikmete uygun olmadığını belirtmiştir. Bunun

---

[1047] Ramazan Altıntaş, "İslâmî Gelenekte 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Anlama Biçimleri", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu,* Çorum, 2002, 14.

[1048] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012, 135.

[1049] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 83.

[1050] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,167-168.

[1051] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* 66-68.

yerine, insanların sorunlarını çözmek için Allah'ın her insana eşit verdiği akla müracaat etmelerinin daha doğru bir yol olacağını ifade etmiştir. Bunun karşısında Ebû Hatim er-Razi, aklın önemini inkâr etmemekle birlikte onun her şeyi idrâk edebileceği konusunda itiraz etmektedir. Ebû Hatim Râzî'ye göre her insanda akıl kuvvesi eşit bulunmamakta, bu nedenle herkesin anlama ve öğrenme kabiliyeti farklılık göstermektedir. Ayrıca mesleklerin öğrenilmesi, dilin ve ilmin aktarılması gibi meseleler göstermektedir ki insanların bir kısmı bazılarına muhtaçtır. Her ne kadar insanlara yemek, içmek, evlenmek, çoğalmak gibi tabiî ihtiyaçlarıyla ilgili bazı bilgiler verilmiş olsa da ilâhî emir ve hükümlerin bilgisini sadece akıl yolu ile idrâk etmek mümkün değildir. Bunu en iyi şekilde bilen Allah her şeyi hikmetle takdîr ettiği gibi insanlara yol göstermek için peygamberler de göndermiştir. Dolayısıyla insanın akıl yolu ile ulaşamadığı bilgilerin insana vahiy yolu ile bildirilmesi aklen mümkündür.[1052]

İnsan, aklı sayesinde ulaştığı yaratıcı fikrinin, Allah'a delâlet edip etmediği noktasında emin olabilir mi? [1053] Yani insan, kapının arkasında bir varlığın bulunduğunu gelen seslerden, emarelerden anladığı gibi o şeyin mahiyetini ve kim olduğunu o kendisini bildirmeden bilebilir mi?[1054] Gerçekte Yüce Yaratıcı, kendi niyet ve eylemlerinden haber vermediği sürece dünyada kapatılmış hissi yaşayan insanlar bilgilerinin doğruluğundan emin olamayacaklardır. Bu bakımdan Allah'ın varlığı sadece bilinebilir olan değil

[1052] Ebû Hâtim er-Râzi, *Alamu'n-Nübüvve,* Darü's-Sâkî, Beyrut, 2003, 15-16.

[1053] Kendilerini Hz. İbrahim'in metoduna tabi olduklarını söyleyen Berahime adlı Hindistan tarafındaki bir grup aklı yeterli görmüş, nübüvvetin gerekliliğini inkâr etmiştir. Şehristânî'ye göre Sabiîler de bu görüştedirler. Berâhime mezhebinden olan kimselere göre nübüvvetin sıhhatini tasdik eden akıldır. Aklı yaratan Allah'tır. Akıl şükrü, marifeti nazar yolu ile bilmektedir. Dolayısıyla aklın zaten bildiği bir konuda emretmek abestir. Aklın, kabîh gördüğü bir konuda ibadeti emretmek ise ilahî hikmete aykırıdır. Aklın iyi olduğunu bildiği bir konuda nübüvvet abes, aklın kötü gördüğü bir konuda ibadeti emretmekse ilahî hikmete aykırıdır. Bu nedenle nübüvveti, ayın yarılması gibi mucizeleri inkâr etmişlerdir. Mutezile ve bazı Şii fırkalar ise nübüvveti Allah'ın lütfu ciheti ile vacip görmüşlerdir. Şehristânî, *Milel,* 3/95-97, 118; Abdulkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm,* thk. Alfred Guillaume, Kâhire, 2009, 410; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 26, 155; Bağdadî, *Fark,* 114; İbn Hazm, *Fasl,* 1/63-64; Gazzâlî, *el-İktisâd,* 1/134;

[1054] Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23/6 (1963): 121–123.

esasında yaşamın idamesi için bilinmek zorunda olandır.[1055] Bu nedenle Ebû Ali Cübbâî, Ebü'l-Hüzeyl'in ihtimal dâhilinde gördüğü ta'arrufu vâcib hükmüne yükseltti.[1056] Fakat Eş'arî akıl düzleminde bunu yeterli görmediği için bu durumu olumlamayacaktı. Zira insan, aklı ile evrenin bir yaratıcısı olduğu fikrini idrâk etse de –Eş'arî ekolüne göre- nübüvvet olmadan yani vahiyle bildirilmeden, o yaratıcının güven veren Allah'a delâlet edip etmediği noktasında emin olamaz. Öte yandan Allah akılla bilinmek zorunda da değildir. Bu nedenle nübüvvet başka bir gerekçeye dayanmaksızın Allah'ın lütfudur.[1057] Dolayısıyla peygamberin gönderilmesi zorunlu olmayıp mümkündür.[1058] Bu anlamda insanın nihaî kaygılarını giderecek bir Tanrı fikri ancak nübüvvetle mümkün olmaktadır. Çünkü Allah'ı fark etmeden O'nu bilmenin zorunluluğunu hissetmek imkânsızdır. "Tanrı'yı bilmeden önce O'nu bilmeye yönelik herhangi bir yükümlülüğün esasında bilinmeyen bir şeye yükümlülük olacağı iddia edilmiştir.[1059]

Mâtüridî'nin aklın yetkinliği konusundaki görüşü sağduyuya uygundur. Mâtüridî'ye göre insana akıl ve vahiy olmak üzere iki ilim kaynağı verilmiştir. Akıl her insanda her zaman ve her yerde beraberdir. Ancak insan toplumun ve kültürün tesirinde kaldığı için her insan aklını tam anlamı ile kullanamamaktadır.[1060] İnsan kendi seviyesinde her zaman adalet ve hikmet anlamında müsbet olana isabet etmeyebilir.[1061] Hikmet kavramı bu anlamıyla Hristiyan teolojisinde de yer almaktadır. Hristiyan teolojisine göre hikmet Tanrı'nın öngörüsünü ifade eden bir sıfat iken insanların hikmeti Tanrı'yı bilmesi olarak tanımlanmıştır.[1062] Dolayısıyla insan vahye ihtiyaç duymaktadır. Hatta vahiy olmadan dünyaya boş bir zihinle gelen bir insanın ilaçlar, ziraat işleri ve dilin keşfi gibi

---

[1055] Josef Van ESS, "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (01 Şubat 2014), 393.

[1056] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 12/347-357; Josef Van ESS, "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları", çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (01 Şubat 2014), 393-394.

[1057] Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehl-i Sünnet,* çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010, 148.

[1058] İbn Fûrek, *Mücerredi Makâlât*, thk. Daniel Gimaret, Darü'l-Meşrîk, Beyrut, 1987, 174-175

[1059] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 12/347-357.

[1060] Mâtüridî, *Te'vilât,* 3/277-278.

[1061] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 203-205.

[1062] Otto Herman Pesch, " Hikmet", *İslâmiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü,* Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013, Ankara, Cilt: 1, 318

konularda temel ihtiyaçlarını giderecek bilgileri bulması mümkün olmazdı.[1063] Bu anlamda akıl ve vahiy birbirini tamamlayıcı iki ana kaynaktır.[1064] Mâtüridî'ye göre hiç kimse nakli göz ardı ederek bir hakikat iddiasını sürdüremez. Zira her türden risâlet ve hikmet iddiasının üzerinde yürütüldüğü yerleşik adetler olmak durumundadır. Bu sebeple naklî ilimlerin muteberliği göz ardı edilemez.[1065]

"Yaratıcı vardır" yargısından "Yaratıcı Allah'tır" yargısına geçildiğinde nübüvvetin yönlendirmeleri devreye girmektedir. Bu yüzden insanların doğru bir varlık tasavvuruna yönlendirdiği için nübüvvet vâcib görülmüştür.[1066] Örneğin Mu'tezile nübüvvetin imkânını Allah'ın adaleti açısından ele almaktadır. Mu'tezile'ye göre insanı ateşten koruyacak bilgiler ancak nübüvvetle elde edildiği için Allah, insana kendi lehine ve aleyhine olanı bildirmemesi ilâhî hikmete aykırı olmasından mütevvellid peygamberlerin gönderilmesi bir zorunluluktur.[1067] Eş'ârîlikte ise teklif esas alınmaktadır. Fakat bu bile bir zorunluluğa tekabül etmez. Çünkü Eş'ârîliğe göre insanın nübüvvete ihtiyacı olmakla birlikte peygamberin gönderilmesi Allah'ın lütfu ile imkân dahilinde olur. Beşerî tasavvurdaki adalet ve hikmet kavramlarına göre nübüvvet değerlendirilemez. Yine de insanın dînî yükümlülükleri yerine getirmesi için nübüvvete ihtiyacı olduğunu bilen Allah, bir lütuf olarak peygamberler göndermiştir.[1068] Mâtürîdîlik, Mu'tezile'nin vâcib ilkesinden kaynaklanan baskıdan ilâhî hikmet teorisi ile kurtulmuştur. Dolayısıyla Mâtürîdîlikte peygamber olmasa da kişi aklı ile Yüce Yaratıcıyı bulması günlük hayatın zorlukları karşısında her zaman mümkün olmayabilir. Bu anlamda insanların peygambere

---

1063 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* 66-68, 196-199, 250; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustasfâ, çev.* Muhammed Abdusselam, (Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 180; el-*Munkız,* 586-587, 598; el-*İktisâd*, 198; Takiyuddin İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-imân,* thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Amman, 1996, 77; Abdurrahman b. Ebi Bekir Celaleddin Süyûtî, *el-Muzhir fi Ulumil Luga ve Envaiha*, thkk Fuad Ali Mansur, Darü'l-Kutubil İlmiyye, Beyrut, Mektebetu Şamile, 1998, 1. Bsm, 1/24. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 7/101; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, II/396.

1064 Hüseyin Atay, *İslâmı Yeniden Anlama,* Atay Yay., Ankara, 2013, 77.

1065 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 66-68

1066 İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal*, 2004, 300.

1067 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 15/18-22; *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* 563-564.

1068 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 147-150-Fahreddîn er-Râzi, *Muhassal*, 206-216;

olan ihtiyaçlarını bilen Allah'ın bir elçi göndermemesi ilâhî hikmete aykırı olur. [1069] Böylece her üç İslâm mezhebi de Berâhime'nin nübüvveti abes gören yaklaşımına karşı çıkmaktadırlar.[1070]

Akıl sayesinde evrenin bir yaratıcısı olduğu fikri zorunlu olarak haklılık kazanır. Bu anlamda evreni var eden bir yaratıcı doktrinine sahip olan bütün inanç sistemleri hak olmaktadır. Ancak İslâm dininin nevi şahsına münhasır Tanrı tasavvurunu belirleyen Kur'ân'dır. Bu anlamda Kur'ân vahyi olmadan Allah'ı bilmek vâcib olmaz iddiası da haklılık kazanmaktadır. Aradaki fark cins isim olan "ilah" ile özel isim olan "Allah" arasındaki fark gibidir. İnsan aklıyla evreni yaratan bir Tanrı'nın var olduğunu idrâk edebilir. Ancak o Tanrı kendisinin Allah olduğunu bildirmeden teklif geçerli olmaz. Hatta Fahreddin Râzî'ye göre misak Allah'ın peygamberliği teklif edip ve onun da peygamberliği kabul ettiği anda gerçekleşir.[1071] Bu durum insan için de geçerlidir. Her ne kadar insan iyilik ve kötülüğü akıl yolu ile bilse de insanın, Allah'ın tekliflerinden sorumlu olması için vahiy gereklidir.[1072] Dolayısıyla "evrenin bir yaratıcıya sahip olması anlamında" bir Tanrı'nın var olduğunu bilmek için akıl yeterlidir. Ebû Hanife'nin dediği gibi, "şayet Allah'ı bilmek peygamber vasıtası ile olsaydı insanlara marifetullah nimetini ihsan etmek Allah'tan değil peygamberden gelirdi."[1073]

Eş'ârîliğin bilgi nazariyesine göre vahiy olmaksızın Allah'ı bilmek mümkün değildir. Çünkü hidâyeti veren Allah'tır âyeti bu anlama gelmektedir.[1074] Bu görüş peygamberler gönderilmese bile insanın Allah'a inanması vâcibtir şeklindeki Mu'tezilî ve Mâtüridî görüşler ile çatışmaktadır. Eş'ârîliğe göre insanın aklıyla ulaştığı her yaratıcı

[1069] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 253-254; Nesefî, *Tabsıra*, 1/460.

[1070] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 26, 137, 155- 159; Bağdadî, *Fark*, 114, 149, 312; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 23, 104, 134; Âmidî, *Gâyetü'l -merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Mahmud Abdullatîf, Kâhire, 318; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 235; Şehristânî, *Milel*, 3/95-97, 118, ; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 26, 155; İbn Hazm, *Fasl*, 1/63-64.

[1071] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 25/159.

[1072] Ebû Hanife, *Alim ve Mutaallim*, 35; Alper, Hülya, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi,* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 196.

[1073] Ebû Hanife, *Alim ve Mutaallim*, 35;

[1074] Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehl-i Sünnet,* çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010, 148.

fikri Allah anlamına gelemeyeceğinden vahiy olmaksızın teklif de geçerli olmamaktadır.[1075] Esasında Yüce Allah'ın peygamber göndermesi gibi Allah'ın iradesine bağlı bir konuda "bu Allah'a vâcibtir" demek tutarlı bir görüş değildir.[1076] Buradan hareketle Eş'arîlerin salt akıl yolu ile Allah'a inanmayı vâcib görmedikleri ortaya çıkar. Çünkü burada ve şimdi mânasında insanın Allah bilgisine sahip olması nübüvvetten önce onu bildiği anlamına gelmez. En nihayetinde kapının arkasında birisinin olduğunu hissetmekle o kişinin kim olduğunu bilmek birbirinden farklı şeylerdir.[1077] Açıktır ki insan akıl yürüterek bir yaratıcı fikrine ulaşsa da vahiy gibi ilave bilgiler sayesinde o yaratıcının İslâm'ın müşahhas Allah tasavvuruna delâleti sağlanabilmektedir.[1078] Aksi halde İslâm ile Musevilik, İsevilik, Panteizm ve deizm gibi inançlar arasında bir fark kalmazdı. Akla mutlak anlamda epistemolojik hakimiyet tanımayan Mâtüridî,[1079] nübüvvetin gerekliliğini şu şekilde temellendirir:

> "İnsanların dirlik ve bekalarının yollarını bilme zorunluluğu onları kendi nefislerinde yer alan bilgisizlik ve kötülük eğilimleri ile baş başa bırakmadığını, bu alanda kendilerine rehberlik eden ve gerekli olan bilgi ve donanımları sağlayacak bir peygamberin görevlendirilmesi hususu dînî tanımada hikmeti gereği lüzumludur. Aynı şekilde kendilerine gönderildiği kimselere önderlik etmesi için kendisi ile bir kitabın verilmesi de gerekmektedir."[1080]

İnsanlar bedihî olarak evrenin oluşumuna etki eden bir yaratıcı fikrine ulaşabilmektedirler. Ancak yaratıcı fikri anlamındaki Tanrı, bir varlık türüne delâlet etmesi bakımından genel bir kavramdır. Başka bir ifade ile her mabut, *el*-ilah değildir. Örneğin putlar mabuttur ancak gerçek ilah değildir. Hatta Araplar kendi putlarına ilah dedikleri için tek başına ilah kavramı da Allah anlamına gelmemektedir.[1081] Dolayısıyla insanlar akıl yürütmeyle bu yaratıcı fikrin kimliği hakkında kesin bir bilgiye

---

[1075] Eş'arî, *el-İbâne* , 148.

[1076] Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, 1992, 10.

[1077] Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23/6 (1963): 121-123.

[1078] Josef Van Ess, *Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları*, 394.

[1079] Temel Yeşilyurt, "Mâtüridîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler", *Kelâm El Kitâbı*, 143.

[1080] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 196-199.

[1081] Askerî, *Mu'cemü'l-furûgü'l-luğa*, 186.

ulaşamamaktadırlar. Tıpkı bir binayı tasarlayan mimarın bir meslek türü olması gibi tanrı kavramı da burada yaratıcı vasfa delâlet eden bir tür ismi olarak genel bir anlama delâlet etmektedir. Diğer tarafta binayı tasarlayan mimarın adının "Ali" olması gibi evreni yaratan Tanrı'nın adının "Allah" olması daha başka bir anlam içeriğine sahip olmaktadır. Burada genel bir kavram olan tanrı fikri Allah olarak özel bir varlığa tahsis edilmektedir. Bu yüzden "tanrı" anlamından, "Allah" anlamına geçişte görüş ayrılıkları oluşmaktadır.[1082]

İnsanların duyu ve tecrübe yolu ile aldıkları bilgiler nihaî hakikat konusunda akıl yürütmelerine olanak sağlamaktadır. Fakat Gazzâlî, insanların, Allah'ı bilme konusunda akla aşırı güvendiklerini düşünmektedir. Gazzâlî'ye göre akla duyulan bu aşırı güvenin sebebi insanların "nübüvvet kandili"nden aldıkları bilgileri akılları ile keşfettiklerini sanmalarından kaynaklanır.[1083] Gazzâlî'nin bilgi teorisi içinde meseleye bakıldığında Mu'tezile'nin kendisini besleyen derin felsefî arka planı görmezden gelerek akla gereğinden fazla rol verdiğini düşünmek mümkündür. Gazzâlî'nin düşüncesine göre Mu'tezile kelâmcıları aklın vahiyle yaşadığı tekâmüle bakmaksızın, insanların vahiy olmadan da akıllarıyla Allah'ı bulabileceklerine inanmışlardır. Yine Gazzâlî'nin bilgi nazariyesine göre insanlar bir sabah uyanıp evrenin yaratıcısının Allah olduğuna karar vermediler. Allah vahiy göndererek insanların nihaî hakikat konusundaki bilgilerini tashih etmiştir. Kaldı ki akıl kendi başına insanları kötülük ve çirkinliklerden alıkoyabilseydi dine gerek kalmazdı.[1084] Gazzâlî'ye göre nübüvvet de aklın doğrudan idrâk edemediği bir alana nüfuz etmesini sağlayan duyularına ek bir vasıtadır.[1085] Elbette bu durum aklın önemsiz olduğu anlamına gelmez. Zira peygamberlerin vahyi akılla aldıkları, insanların akıllarına hitap ettikleri, insanlarla istişare ettikleri durumlar göz önünde bulundurulduğunda bu süreçte akıl ile vahyin birbirini tamamladığı anlaşılmaktadır.[1086]

[1082] John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 36.; Chad Meister, and James Stump, *Christian Thought : A Historical Introduction*, Routledge, 2010, 15.

[1083] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-el-Munkız mine'd-dalâl*. Ed. İbrahim Emin Muhammed. *Mecmüatu'r-resâilî İmam Gazzâlî,* Kâhire, y.y, 597.

[1084] Ebû Hasan Habib Maverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*, Darü'l-İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, 2008, 153.

[1085] Gazzâlî, *el-Munkız*, 605.

[1086] Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara 1992, 56, 63, 74-80, 82.

Sonuç olarak Allah; akıl ve vahiy yolu ile bilinebilmektedir. Bu ilke ile Allah'ın, keşf veya müşâhede yoluyla ve "künhüne vakıf olma" seviyesinde bilineceği fikri reddedilmektedir. Allah'ı müşâhede ile hakka'l-yakîn bir şekilde kavramak da öznel bilginin alanında kalmaktadır. Kelâm'da nesnel doğrulamaya imkân vermeyen aklı bir bakıma yetersiz addeden ilhâm ve sezgiye dayalı iç görüler inançta delil olmamaktadır. İlhâmın Allah tarafından verilen bir lütuf, kalpte beliren bir şey, aklî ilimlere ilave bir bilgi olduğu şeklindeki iddialar ilhâmın nesnel doğrulamaya izin vermeme durumunu değiştirmemektedir. Bu nedenle vahiy dışında ilhâmla elde edilen bilgiler dinde delil oluşturmamaktadır. Bu anlamda İslâm Kelâmı anti-mistik bir hak ve hakikat tasavvuruna sahiptir.[1087]

2.1.4. Nihaî Hakikat Allah'tır: Anti-Ateizm

Ateizm düşüncesi evrenin hacim olarak sonsuz olduğu, madde ve zamanın mutlak olup yaratılmadığı, bütün bunları en somut seviyede idrâk etmesi gereken insan beyninin maddesel faktörlere bağlı olduğu, dolayısıyla madde ötesi ruh ve zihinsel varlıkları imleyen metafiziksel ufkun yadsındığı materyalizme dayanmaktadır.[1088] Bununla birlikte dînî inancın evrensel olduğu düşüncesi de eş zamanlı gelişmiştir.[1089] Bu diyalektik ufuk içinde, evrenin yaratıcısı olmadığı, bil-kuvve maddenin kendiliğinden dönüştüğü düşüncesi zorlama bir inanç görülmüştür. Bu sebeple "evreni var eden bir Tanrı vardır" önermesi birçok dini-felsefî akım tarafından savunulmuştur. Örneğin *deizm, politeizm, animizm, zeuizm, ve panteizm* gibi Tanrı inançlarını içine alan teizm düşüncesinde "nihaî hakikat" aynı zamanda evrenin nihaî nedenidir.[1090] Madde dışında ve bazılarına göre madde ötesi bir varlıktır.[1091] Bu anlamda çoğu zaman dinsel bir sistem içerisinde vücut bulan *teizm* genellikle insanın tecrübe ettiği bir âlemde yaratıcı olan, evrene müdahale

---

[1087] el-Enfâl 08/59; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 66-69; İsfehânî, *Müfredât,* 45; Nesefî, *Şerhü'l-akâid*, 1/45; Cürcânî, *Ta'rifât,* 15. Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 15/476.

[1088] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* Remzi Kitâbevi, 1993, IV/105-106, V/59-69

[1089] Max Weber, Dîn *Sosyolojisi*, Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012, 34.

[1090] Spinoza'ya göre "özü varlığı kuşatan, tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şey kendi kendisinin nedenidir. Kendisi ile aynı tabiatta başka bir şeyle sınırlanabilen bir şey ise kendi cinsinde sonlu olur." Spinoza, *Etica*, 31.

[1091] T.J. Mawson, *Belief İn God,* (Oxford Unv. Press, 2005), 9.

eden, seven ve merhametli olan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, sonsuz, müte'âl ya da kimilerine göre mücessem ve müşahhas bir Tanrı'ya veya tanrılara inanmak ile gerektiğinde ona veya onlara yakınlaşma pratikleri yapmak şeklinde anlaşılmıştır.[1092] Bu tanımdan hareketle *teizmin,* hak inanç ile birlikte bütün felsefî-teolojik Tanrı tasavvurlarını, kusurlu Tanrı inançları ile dinî tecrübe konularını içine alan şemsiye bir kavram olduğu söylenebilir.

Ateizm ise teizmin savları karşısında yer alan bir tanrısızlık iddiasıdır. Bu anlamda *ateizm kavramı, Tanrı tasavvurlarına dayanan teizme kıyasla inşa edilen bir kavram olmuştur*.[1093] Buradan hareketle ateizm kavramının tanımı, teizm kavramının anlaşıldığı yolla ele alındığında, teizmin varlık sebebi olan en büyük bilgi doğrusunu imleyecek şekilde "a" olumsuzluk ekini kavramsal düzeyde teizm sözcüğüne eklemekte ve teizmin temel iddiası olan "Tanrı vardır" önermesini olumsuzlamaktadır. Başka bir deyişle ateizm "herhangi bir Tanrı'nın var olmadığına inanmak" veya "*hiçbir Tanrı yoktur* önermesini ileri sürmektir.[1094] Ateizme ilişkin bu genel yargı politeist inançları da kapsamaktadır. Buradan hareketle ateizm düşüncesini pratik, teorik, duygusal veya entelektüel olup olmadığına bakılmaksızın ister monoteist ister politeist olsun en genel ifadesi ile her türlü Tanrı inancının reddedilmesi, dar anlamda ise İbrahîmî dinlerin *teistik tasavvurlarına* karşı ontolojik ve epistemolojik düzeydeki bir inançsızlık tasavvuru şeklinde anlamak mümkündür.[1095]

[1092] J. J. Haldane, *Atheism and Theism: Great Debates in Philosophy*, 8.

[1093] George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, 17.

[1094] Draper, Paul, "Atheism and Agnosticism", The Stanford Encyclopedia of hilosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (Trc.), URL = https://plato s tanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>.

[1095] Anthony Flew, Dictionary of Philosphy (New York: McMillan, 1979), 28; *Smart - Haldane, Atheism and Theism Great Debates in Philosophy*, 8; Gordon Stein, "The Meaning of Atheism and Agnosticism," in *An Anthology of Atheism and Rationalism*, edt. Gordon Stein (New York: Prometheus Book, 1980), 3. Michael Martin, Atheism: A Philosophical Justification (Philadelphia: Temple UP, 1990), 464–5; Walters, *Atheism: Guide For The PerplexTrc*, 16, 22 ; Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, 3.

Nihaî hakikat meselesinde Allah'ı mutlak inkâr anlamındaki ateizm ile mutlak îmân anlamındaki teizm esasında iki kadîm görme biçiminin karşılaşmasıdır. Söz konusu iki görme biçiminden biri olan natüralizm doğal dünyanın kapalı bir sistem olduğu tezine dayanmaktadır. Natüralist ontolojiye göre herhangi bir harici amaç olmaksızın kendinde var olan ve kendi açıklamasını kendi içinde taşıyan doğa, asıl olduğu için ondan ayrı ve onun dışında bir şey yoktur. Ateizmde nihaî hakikat maddî varlık alanının ufkunu aşamamaktadır. Sürnatüralizm olarak ifade edilen ikinci görme biçimi ise gerçekliği, doğa ve doğaüstü denilen iki varlık sahasının birbiri ile etkileşim halinde olduğu bir düalizm içinde savunmaktadır. Her iki düşünce biçimi doğal dünyanın işleyişi hakkında uzlaşmalarına rağmen natüralistler doğal dünyanın dışında herhangi bir varlığı yadsıdıkları için sürnatüralizmden ayrılmaktadırlar.[1096] Yine de bu iki varlık tasavvurunun sınırlarının nerede başladığı ve birbirleri ile nasıl temas kurdukları hususu tartışmanın devamını oluşturmaktadır. Natüralist ile sürnatüralist arasındaki fark şudur. Natüralist dünyayı son derece basit bir tarzda ele almaktadır. Sürnatüralist ise varlık alanını daha karmaşık tarzda ele almaktadır.[1097] Sürnatüralistler varlık tasavvuru, evreni daha öte bir varlık tasavvuru içine yerleştirirken natüralistler herhangi bir mistik unsuru işe karıştırmadan olduğu gibi ele almaktadır.[1098]

Natüralistler akıl ve deneyi nihaî bilgi otoritesi olarak alırken sürnatüralistler akıl ve deneyle birlikte inanç ve vahyin de dünyayı anlamada önemli olduğunu savunmaktadırlar. Ancak İslâm inancında ilhâm makbul bir bilgi kaynağı olarak görülmez. Zira ilhâm bir şeyin doğruluğunu tespit etmeye uygun bir bilgi kaynağı değildir.[1099] Fakat natüralistler ilhâm ile birlikte vahyin hakikatini de kabul etmemektedirler.[1100] Çünkü natüralizm deneysel bilgi alanını referans alan görme biçimini ifade ederken sürnatüralizm doğaüstü varlıkları, durumları ve bilgileri değerli bulan bir anlama geleneğini ifade etmektedir. İslâm ilahiyâtı ise sürnatüralizmin tabiat algısını hem

---

[1096] Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed* 36-39.

[1097] Daniel Harbour, *An Intelligent Person's Guide to Atheism* (London: Duckworth, 2001), 10–11.

[1098] Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (NY: Simon-Schuster, 1995), 73.

[1099] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 66-69.

[1100] Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed.* 42.

vahiy hem de natüralizmin bilgi doğrusu içinde anlamaya çalışan bir görme biçimine sahiptir. İslâm ilahiyatında bu ilke *şâhid âlemden hareketle gayb âlemini idrâk etme* anlamındaki *istidlâl bi'ş- şâhid al'e'l-gayb* ifadesi ile formüle edilmiştir.[1101] Bu ifade aynı zamanda tabiat olmadan aşkın bir alandan bahsetmenin mümkün olmadığı anlamına gelmektedir.[1102] Dolayısıyla Kelâm ilminin anlama geleneğinde varlığın tabiî delâleti esastır.[1103] Bu delâlette tabiat kendi başına nihaî bir hakikate sahip olmayıp insanı Allah'a yaklaştıran bir konumda yer alır.

Ateizmde bütün güç, doğa denilen kapalı evren modeline yüklenmektedir. Doğa olaylarını açıklamada ilâhî fiiller yerine olgulara ve nedensel ilişkilere başvurulmaktadır.[1104] Burada nihaî hakikat olarak akıllı madde görülmektedir. Bilimsel maddeciliğin etkisiyle gözle görülüp elle tutulamayanın kararsızlık yaratması ve fizikötesinden kuşkulanılması hususu tehlikeli olmaktadır. Esasında insan maddeye en az madde ötesi kadar yabancıdır. Ancak yeni bir bilim tanımı üretilerek aklı aşan durumlar akla aykırı durumlar arasında gösterildi. Burada bilim denilen çalışmalar da evrenin maddî formuna tahsis edildi.[1105] Bu sahte bir bilim anlayışı idi. Sahte bilim kabul görmek amacıyla bilimin dış görünüşüne bürünen, ancak bilimsel yöntemin gerektirdiği standartlara uymayan fikir veya bilgilerdi. Sahte bilimi gerçek bilimden ayıran temel nitelik gerçek bilimin içinde iyilik idesini taşıyor olmasıdır.[1106]

İnancın, aklın boş ve temelsiz kuruntuları şeklinde değerlendirildiği felsefî ateizmde herhangi bir Tanrı'nın var olamayacağı şeklindeki bir genelleme ile Allah'ın varlığı inkâr edilmektedir. Bu nedenle ateizm karşısına iki rakip düşünce çıkmıştır. Bunlardan birincisi ateizme daha varlığın metafiziksel ilkeleri ekseninde cevaplar veren

---

[1101] Eş'arî, *Makâlât,* 258; İbn Fûrek, *Mücerredi Makâlât*, s 286; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, s 12/25; Cürcânî, *Ta'rifat,* s 139; İlyas Çelebi, *Müslüman düşüncesinde Gayb Problemi,* İstanbul, 1996, 144; Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 5.

[1102] Nadim Macit, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar" *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu,* Çorum, 2002, 96.

[1103] Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş,* Ankara, 2007, 5.

[1104] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993), 354

[1105] Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, 19-22

[1106] W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, çev. Sedef Özge, Ankara, 2006, c.1, 13.

felsefî teizmdir. İkincisi ise evrendeki gaye ve düzeni de ifade edecek şekilde dinî metinlerin yorumlanarak cevaplar üretildiği Kelâm ilmidir. Felsefî teizmin bilgi doğrusu fiziksel gerçekliğin tamamen zihinsel olduğunu ve sadece zihinlerin ve onların içerdiğinin var olduğuna inanmak anlamındaki idealizme dayanmaktadır.[1107] İdealizmde, nesnel gerçekliği tek gerçeklik kabul eden realizm ve materyalizmi reddedilir. Fakat felsefî teizm dış dünyanın gerçekliğini de yadsımaz. Yine de metafizikten fiziğe bir hat çekmektedir. Bu hattın en güçlü argümanı ise ontolojik delildir. Tanrı'nın varlığını evrende herhangi bir delil arayışına girmeden apriori kavramlardan tasavvur ederek idrâk etmeyi önermektedir.[1108]

Görme biçimlerinin farklılığı aynı zamanda ateizm ile teizm arasındaki gerilimin sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Fakat teizm ile ateizm arasında yaşanan gerilimde öncelikle bir sorunun cevabı aranmıştır. "Tanrı'yı, onu inkâr edenler mi yoksa kabul edenler mi ispat etmelidir?" Richard Dawkins'e göre ispatın yükü inançsızların omuzlarındadır.[1109] Hâlbuki ateistlere göre olması gereken teistlerin Tanrı'yı ispat etmeleridir. Eğer teistler Tanrı'yı ispat edemiyorlarsa ateist veya agnostik olmalıdırlar. Fakat Anthony Flew, kitabında teistlerin ispatlama yükümlülüğü olmadığına dair ifadelere yer vermektedir.[1110] Zira bilinçli ateizmi sadece bir inkâr tavrına indirgememek gerekir. Hümanizmin içinde gömülü olarak bilinçli ateizm aynı zamanda kendinden bir inanç sistemi barındıran tanrısız bir dindir.[1111] Bu durumda inanç ile ilgili bütün kanıtlama faaliyetlerini teistlere tahsis etmek doğru olmaz. Şayet ateizm doğru bir inanç seti vazediyorsa, bir şeyi inkâr etmek için o şeye yok demenin yetmeyeceği bir anlamda ateistlerin de kendi hakikat iddialarını ispatlaması gerekmektedir.[1112] Bu anlamda ateizmin

---

[1107] Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya - Zeynep Ertan, (İstanbul: Profil Yayınları, 2014), 47.

[1108] Quentin smith, "Kalam Cosmological Arguments for Atheism ", *The Cambridge Companion of Atheism*, thk. Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 182.

[1109] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 70-72.

[1110] Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış,* 60- 62.

[1111] James Thrower. *Western Atheism: A Short History*, Prometheus Books, 2000, s 157 ; Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi,* 20.

[1112] George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, 14.

de kusurlu bir inanç olduğunu belirtmek gerekmektedir. Teist açısından bunun böyle olması son derece doğaldır. Çünkü var olan bir şeyin aslında var olmadığını iddia eden ateistlerdir. Dolayısıyla ateistler iddialarını ispatlamak zorundadır.

Ateizm, inançlılara Tanrı'nın olamama ihtimalini kabul ettirdi. Bununla birlikte ateistlerden bir grup Tanrı'nın varlığını imkânsız görmemektedir. Onlara göre esas problem, teodise üzerinde meydana gelen ahlâkî tutarsızlığın kavramsal tutarsızlığa yol açmasıdır. İkinci grup ateist ise varlık olmak bakımından Tanrının olmadığını iddia ettikleri için Tanrı kavramından bahsetmenin abes olduğunu belirtmektedirler.[1113] Fakat ateizm, teizmin akıl yürütme ile aşılacak noktalarını katı deneysel bilgi ile aşma yoluna gitmiştir. Ateistlerin deneysel bilgiyi eksene almaları onları en başından itibaren aşkın ve doğaüstü olanı reddetmeye sevk etmiştir. Bu yüzden ateizm materyalizmin sadece fiziksel madde ile karar kılan ontolojik sabitesi ile özdeşleşmiştir. Fiziksel olmayan varlık alanı ile yetinilmiş, olguların maddî sebeplerle açıklandığı bir yöntem benimsenmiştir.[1114] Bu anlamda çoğu ateist materyalist ve natüralisttir. Aynı şekilde zihinden bağımsız aşkın alanla irtibatlı başka bir akıl biçimini de kabul etmezler.[1115] Öte yandan ateistlerin delilleri sınıflama biçimleri farklılık arz etmektedir.[1116] Ampirizmi merkeze alarak kanıtlanmalarının ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Birincisi deneysel olmayan teist ontolojik kanıtlamalardır. Empirist olan deliller ise kozmolojik ve teleolojik delillerdir.[1117]

A-teizm kavramında hemen ilk etapta teist inancılığa, din anlayışına, dünya görüşüne bir karşı duruş olduğunu görmek mümkündür. Fakat bu karşı duruşta mızrağın ucundaki hedef Tanrı kavramı olarak görülür. Burada müte'âl, insanbiçimci ve madde biçimci her türlü teistik Tanrı tasavvurunun kendi nesnesi ile birlikte yadsındığı bir süreçle karşı karşıya kalınır. Bu karşıtlık üzerinden Ateizm, Tanrı'ya dair herhangi bir inanç biçiminin yokluğu şeklinde anlaşılagelmiştir. Fakat teist bu durumu değiştirmek istiyorsa –en azından doğrulamacı yaklaşıma göre- daha çok kanıt bulmak zorunda kalacaktır.

[1113] T.J. Mawson, *Believe in God,* Oxford Unv. Press, 2005, 10

[1114] Süleymân Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, 156; *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 68.

[1115] Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, 5.

[1116] David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, 88.

[1117] Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, 55.

Böylece teizm ile ateizm arasındaki merkez tartışma meselenin tartışma zemininden gerçekte problemin kendisi olmayan Tanrı'nın varlığı yokluğu meselesine gelip durmaktadır. Bu durum iki felsefî branşı önemli kılmıştır: "Metafizik ve epistemoloji." Metafizik özelleşmiş varlıklarla ilgilenen biyoloji ve fizikten bağımsız olarak gerçeklik ve varlıkla ilgilenmektedir. Bu anlamda madde, bilinç ve nedensellik kavramları ile ilgilenir. Örneğin "ne vardır sorusu" metafiziksel bir sorudur. Ancak "var olanı nasıl bilebiliriz" sorusu epistemolojik bir meseledir ve kökenlerin, doğanın, metodun, bilginin sınırları ile ilgili teori çalışmasıdır. İnançla, hakikatle, kesinlik ve yanlışlıkla ilgilenir. Epistemolojiden metafiziğe geçerken ateizm için iki soru belirgin şekilde önemli hale gelmektedir. Birincisi gerçekten teizm, hakikat kabul edilmeli midir? İkincisi teizmin etik ve ruhsal etkileri nelerdir.[1118] Burada çoğunlukla ateizm, köken arayışını evrimci teoriye yaslanırken teizme karşı argümanlarını da tesadüf ve kötülük problemi merkezinde ileri sürerek epistemoloji ile teizmin dayandığı metafiziği boğmaya çalışmaktadır. Kelâm düşüncesinde bu kısır döngüden çıkmak için kötülüğün icadı kötülük değildir tezi benimsenmiştir.[1119]

Ateistler, Tanrı kavramı konusunda üç soru ileri sürmekte ve teizmden yanıt beklemektedirler. Birincisi Tanrı, insan yeteneklerinin idealize edilip dışsallaştırılması mıdır?[1120] İnsanın arzu ve kaçınmalarının arasındaki gerilimi azaltmak için başvurduğu bir telafi mekânizması mıdır? Tanrı yüceltilmiş baba kavramı mıdır?[1121] Yoksa toplum tarafından telkin edilen bir tasavvur mudur?[1122] Fakat bu soruları her durumda cesaretle yönelttikleri söylenemez. Bu nedenle daha esnek olan deizm ve agnostisizm üzerinden itirazlarını seslendirmişlerdir. Örneğin David Hume açıkça Hristiyan dogmatizmine karşı çıkmaya cesaret edememiştir. Bunun yerine deizmin Tanrı algısına saldırmıştır. Böylece

---

[1118] George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, Bibliophile, 2003, 21

[1119] Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, Kâhire, 1/92

[1120] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (Mt. San Antonio College, 2008), 2; Erich From, *Marxın İnsan Anlayışı*, çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınları, İstanbul, 2004, 81, 104; Alaattin Bilgi, Kapital Özet, Yurt Yayınları, Ankara, 1992, 21.

[1121] Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınları. IV. Bölüm ; *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki yayınları, Ankara, 1999, 40, 41, 74.

[1122] Alaattin Bilgi, *Kapital Özet*, Yurt Yayınları, Ankara, 1992, 31.

deizmin şeytanlaştırılması üzerinden Hristiyanlığın da akıldışı taraftarlarını dolaylı olarak eleştiriye tabi tutmuştur. Tanrı'nın varlığını değil sıfatlarını ve niteliklerini tartışıyormuş izlenimi vermiştir.[1123] Diğer tarafta Tanrı ile ilgili soruşturmaları devam etmiştir. Sonuç olarak ateizm; teizmin yüce, müşahhas ve madde biçimci bütün Tanrı tasavvurlarını reddetmektedir. Peki, ateistler, Swinburne'un bedensiz olarak tasarladığı geleneksel teizmin Tanrısını reddediyorlar mı?

Bedensiz Tanrı inancı, metafiziksel soruşturmalar için işlevsel olabilir fakat ateistin zihni açısından tanımlanabilir bir şekilde durmaz. Bununla birlikte ateist için asıl problem olan geleneksel teizmin Tanrı tarifi bu formun çok uzağındadır. Swinburne'e göre geleneksel teizmin Tanrısı, her yerde hazır ve nazır olan, yaratıcı, evrenin varlığını idame ettiren, fâili muhtar, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mükemmel iyi, ahlâkî zorunluluğun kaynağı, değişmez, zorunlu varlık, kutsal, ibadet edilmeye layık yaratıcıdır.[1124] Ancak bir ateist bu vasıfların hakikatini anlaşılır bulmaz. Bu yüzden Tanrı'nın bu kadar spesifik niteliklere sahip olduğunu söylemek bir ateist için oldukça anlamsız gelebilir. Tanrı'nın müşahhas olması ancak aynı zamanda soyut olması meselesi kendi içinde çelişkili bir durum arz etmektedir. Çünkü insan tecrübesi, Tanrı'nın, bir bünyeye, bedene yani bir insan olarak anladığımız biçimiyle bir bulunuşa sahip olma anlamına geldiğini kabule daha yatkındır. Belki bu durum insanın beden-zihin, irade-eylem ve yapı-kudret ilişkisini anlamlandırmasına katkı sunabilir. Tanrı'yı müşahhas bir varlık olarak tasavvur etmek Tanrı'nın bilgisi, özgürlüğü, iyiliği hakkında İnsan merkezli ilgileşimler kurmamızın yolunu açmaktadır. Fakat yapabildiğimiz tek şey bazı analojiler ile Tanrı'yı zihinde tasavvur edilebilir hale getirmektir. Hâlbuki aynı zihinsel merkezden çağrılmasına rağmen teist için insanın doğası ile Tanrı'nın doğası birbirinden farklıdır. Bu durum ateist için kabul edilebilir bir şekilde durmamaktadır.[1125]

Teistlere göre Tanrı yaratma veya elçileri yolu ile vahiyde bulunur. Bu vahiy aracılığı ile din denilen ilkeler ve kurallar sistemi ortaya çıkmaktadır. Fakat burada ateizm, teizmin din vurgusunu anlamlı bulmaz. Ateizm, Tanrısız bir dînî mümkün görür. Ateistler

---

[1123] David Hume, Dîn *Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınları, İst, 1995, Çevirenn önsözü, 9.

[1124] Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*. London: Oxford University Pres 2016, 261-2.

[1125] Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, 16-18.

bu anlamda dinin, insan üretimi bir sistem olduğunu dillendiren dolaşımdaki teorilere atıfta bulunurlar.[1126] Diğer tarafta Tanrı fikri ile din sistemlerinin biri olmazsa diğerinin olmayacağı düşüncesinin kaynağının İbrahîmî dinlerdeki yerleşik uygulamanın genelleştirilmesinden kaynaklandığını düşünmektedirler. Ateistlere göre *Budizm'in* hiçbir öğesinde her şeye gücü yeten bir Tanrı tasavvuru görülmez. Elli milyon insanın inandığı *Çaynizm'de* de katı bir ahlâkçılık ve mistisizm barındırmasına rağmen evreni kontrol eden veya yaratan bir Tanrı kavramı yer almaz. *Konfüçyanizm* "cennete" çok belirsiz bir atıfla küçük bir rol biçen bir inanç sistemidir; Konfüçyüsçüler, doğru davranışları vurgulamakta, bu da Batıdan farklı olarak genellikle ahlâktan ziyade bir görgü meselesi olarak görünmektedir. Japonlar ise Budizm ve Şintoizm'i takip ederler. Japonların %95'inin klasik teizmvari bir Tanrı tasavvuru yoktur. Yine ateistlere göre İbrahîmî olmayan dinlerin dışındaki pek çok din biçiminde olduğu gibi, bir bireyin kişisel olarak neye inandığına dair neredeyse hiçbir talep olmadığı ve hiçbir dinde de Tanrı'nın İbrahîmî inançlardaki merkezi rolü gibi bir durum bulunmamaktadır.[1127]

Teizmin Tanrısından boşalan din olgusuna bir ateist için ilkeler vazedecek otorite ne olmalıdır? Ateizmin varlık, bilgi ve değer anlayışına yön veren temel otorite katı bir fiziksel sisteme dayanan natüralizmdir. Ateizm, teizmin Tanrı'ya yüklediği bütün nitelikleri doğaya yüklemektedir. Acaba bu haliyle natüralizmin bir din olduğu söylenebilir mi? Gerçekte kendi taraftarları arasında böyle bir statü oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çünkü her şeyden önce kişisel bir din anlayışını ilhâm etmektedir.[1128] Dolayısıyla natüralizm kendi tarafları arasında bir din gibidir. Diğer tarafta tüm inanç anlayışları, ispat olmaksızın bir dereceye kadar inanmayı içerebilmektedir. Burada temel sorun tam kanıt olmadan inanmanın bir ateist için hangi noktada mantıksızlaştığı meselesidir. Hangi mantıkla natüralizm bir inanç olabilir? Elbette bir din gibi doğaüstü bir varlık alanına göndermede bulunan bir inanç tasarlanmamaktadır. Çünkü

[1126] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (Mt. San Antonio College, 2008), 2; Erich From, *Marxın İnsan Anlayışı,* çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınları, İstanbul, 2004, 81, 104; Alaattin Bilgi, *Kapital Özet*, Yurt Yayınları, Ankara, 1992, 21.

[1127] David Ramsey Steele, *Atheism Explained: From Folly to Philosophy*, 11.

[1128] Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed,* Continuum International Publishing, New York, 2010, 48.

o kendinden bir bilinç olarak seküler bir dünya görüşüdür. Ancak her dünya görüşünün dayandığı bazı inançlar vardır. Kabul edilen görüşte de en azından birçok naturalisti harekete geçiren bir inanç biçimi olduğu şeklindedir. Bir natüralist evrenin her şeyde olmasını ister, tıpkı bir teizmin Tanrı'nın her yerde ve herşeyde olmasını istemesi gibi.[1129]

Hak olan Allah'ın inkârı konusunda bir dinî-felsefî anlayış olan Ateizmin, Müslüman geleneğinde karşılık bulduğu akım Dehriyyûn'dur. Bu akımın Allah-âlem ilişkisine ait dünya görüşü katı bir maddeciliğe ve tabiatla sınırlı düşünsel bir zahiriliğe dayanmaktadır.[1130] Mâtüridî'nin *Ashabu't-Tabaî*' dediği bu grup âlemin yaratıcısı olduğu fikrini kabul etmemektedir.[1131] Bu anlamda kimi yerlerde mülhidlik olarak tanımlanmıştır.[1132] Bu düşünce biçiminin Kur'ân'daki izleri şu âyette yer almaktadır: "Şu dünya hayatımızdan başkası yok. Ölüyoruz, diriliyoruz. Bizi zamandan başkası yok etmiyor."[1133] Geçmiş felsefî geleneklerden biri olan dehriyye evrende olan her şeyin doğuşunu tabiata yok oluşunu da dehrin gücüne bağlamalarından dolayı bu ismi almışlardır.[1134] Kur'ân'a göre "onların bu konuda hiçbir bilgisi yoktur. Sadece sanıda bulunuyorlar."[1135] Çünkü onların öne sürdükleri argümanlar sorunludur: Kemiklerin kuruyup çürümesinden sonra dirilmesini imkânsız görmüşlerdir.[1136] Kur'ân'da bu iddiaya ilk ve nihaî neden prensibi ile karşılık verilmektedir: "Kendi yaratılışını unutmuş da bize örnek veriyor. Ve bir de şöyle diyor: Şu çürümüş kemiklere kim hayat verecek? De ki:

[1129] Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed,* 2010, 48-49 ;George H. Smith, *Atheism: The Case Against God,* Bibliophile, 2003, 21

[1130] Mülhidler, âlemin ezeliliğini savunmakta ve bir yaratıcısı olduğu fikrine şiddetle karşı çıkmışlardır. (Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* (Şamile) 23; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 146) İbn Hazm'ın bildirdiğine göre mülhidler kendilerini peygamberlerden üstün görmüşlerdir. (İbn Hazm, *Fasl,* 1/164.) Her şeyi duyusal alana indirgemiş, ruyeti ve nübüvveti inkâr etmişlerdir. (Bağdadî, *Fark,* 311)

[1131] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, (Şamile), 120.

[1132] Bağdadî, *Fark,* 128.

[1133] Casiye 45/24.

[1134] Şehristânî, *Milel,* 2/156, 160-161; Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/291; Süleymân Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, 156; *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 68; Cağfer Karadaş, *Bâkıllânî'de Allah ve âlem Tasavvuru*, 67.

[1135] el-En'âm 06/29.

[1136] İbn Ebi'l-İzz, *Şerhü'l-Akidetu't-Tahâvi,* 2/594.

Onlara hayatı verecek olan, onları ilk kez yaratandır. O, bütün yaratılmışları ve her türlü yaratmayı çok iyi bilmektedir."[1137]

Hak teolojisine göre evrenin yaratıcısı Allah'tır, müessir güç tabiat olmadığı gibi nihaî hakikat de madde değildir. Her şeyin başlangıcında var olan nihaî varlık Allah'tır. Bu nedenle Kur'ân'ın dünya görüşünde Allah haktır ifadesi aynı zamanda Allah vardır anlamına gelmektedir. Allah'ın var olması anlamında hak teolojisi *anti-ateist* bir duruştur. Buradan hareketle, her ne kadar insan benliğinin kendisini ifade etmesine imkân açan bir vasıta olsa da, İslâm ilahiyatına göre Allah insanın psiko-sosyal gerekçelerinin bir yansıması değildir.[1138] Allah bütün varlıkların yaratıcısı ve nihaî sebebi olarak vardır. Tanrı, insan aklının bir kurgusu,[1139] "ideal insanın, yani kutsal bir iddiayı bizim üzerimizde uygulayacak ve lütufkâr bir ilâhî güç olarak bizi destekleyecek, bir ilâhî kudretin sahip olduğu enginlik üzerine muhayyilede yansıtılan insan ruhunun imgesi değildir."[1140] Aynı şekilde her birinde "Tanrı'nın babaya benzer olduğunu, Tanrı'yla kişisel ilişkisinin babasıyla olan ilişkisine bağlı olduğunu, bu ilişkiyle birlikte inip çıktığını ve temelde Tanrı'nın, yüceltilmiş bir babadan başka bir şey olmadığı düşüncesi de red edilmektedir."[1141] Ayrıca Allah'ın varlığı bir varsayım değildir. Aksine bütün varlık tasavvuruna yön veren bir aksiyomdur. Dolayısıyla deliller aslında Allah'ı ispat etmek ve onu daha iyi anlamak içindir.[1142] Tanrı kanıtlaması olarak ileri sürülen deliller, Kelâm ilminin bilgi doğrusu içerisinde hâlihazırda varlığı kabul edilmiş Allah'a hakkıyla inanmayı makul kılan gerekçelerdir. Bu bağlamda "Allah haktır" demek Kur'ân'ın düşünce sisteminde ona hakkıyla inanmanın fikri gerekçelerini sağlamaya, onu bulmaya veya apaçık bilmeye dönüktür.

[1137] Yasin 36/78-79.

[1138] Mâtüridî'nin, evren, yaratıcısına olanca açıklığı karşısında inkârcılığın seçilmesini psikolojik bazı nedenlere bağladığı görüşü ileri sürülmüştür. Yûsuf Şevki Yavuz, "Mâtüridîyye" *DİA,* 28/169.

[1139] Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, 4. Basım, (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 79.

[1140] John Hick, "Çağdaş Gerçekdışı Din", (The İnterprettation of Religion: Human Responses to the Trenscendent, London: Mc. Millan, 1991), 190-201; çev. Mehmet Ata Az, Tamer Yıldırım, *Şırnak Üniversitesi İF Dergisi*, 192.

[1141] Freud, *Dinin Kökenleri*, 213.

[1142] Sadeddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 7-9.

İnsanın sahip olduğu en kesin idrâk, evrenin akıllı bir varlık tarafından yaratıldığı gerçeğidir. Bu gerçeği anlamak yolunda ortaya konulan bütün deliller evrenin ihdasını gerekçelendiren idrâk vasıtalarıdır. İnsanlar Tanrı tasarımlarında bu idrâk vasıtalarına başvurarak inançlarını tahkim etmektedirler. Tanrı tasarımlarında insanların teleolojik, kozmolojik ve ontolojik idrâk seviyelerinden hareket ederek bir tasavvur geliştirdiklerini söylemek mümkündür. Tanrı fikrine karşı duran teoriler de bu üç düzlemi işlevsizleştirmek için aynı vasıtalardan hareket etmektedirler. Ontolojik kanıtlamalarda akıl merkeze alınırken teleolojik ve kozmolojik delillerde gözlem ve deney merkeze alınmaktadır. Din felsefesinde Tanrı kanıtlamaları olarak yer alan ontolojik, teleolojik ve kozmolojik kanıtlamalar Kelâm ilminde Allah'ı ispat etmenin kanıtları olarak yer bulur. Bununla birlikte Kelâm'da her türlü delil zaten var olduğu kabul edilen Allah'ın âlemle ilişkisini hakkıyla tasavvur etmenin, Allah'ı hakkıyla bilmenin vasıtalarıdır.

Modern zamanlarda Allah'ı ispat etme yükü inananların sırtındadır. Bu anlamda Çağdaş Kelâm düşüncesi de modernizmin kuşkuculuğuna saplanmıştır. İnsanlar gözleri ile gördükleri bir evrenin yaratıcısı olup olmadığı konusunda bile şüpheye düşmüşlerdir. Bu durum Orta Çağ ile modern dönemin Tanrı tasavvuru arasındaki en belirgin farkı oluşturur. Tanrı'nın olmama ihtimali yeni bir yaklaşım tarzını da ortaya çıkardı. Orta Çağ'da insanlar Tanrı'yı anlamak için delillere başvururken modern zamanlarda bu durum Tanrı'nın varlığının ispat edilmesi şeklinde bir arayışa dönüştü.[1143] Ateizmin en büyük zaferi belki de evrendeki en büyük hakikat üzerine yarattığı bu kuşkudur. Ateizm ile teizm arasında yaşanan gerilimin odak noktası da îmânın gerekçelendirilmesi problemine dönüşmüştür. Bununla birlikte Kelâm ilminde âlemin hak olarak değerinin ortaya konulması Allah'ın varlığının kanıtlanması ciheti ile değildir. Allah'ın varlığını nihaî sebep üzerinden tasavvur etme çabası, Kelâm'da Allah'a îmân veya inkâr ciheti ile olmayıp îmânın kozmolojik açıdan gerekçelendirilmesine yöneliktir. Bu açıdan çalışmamızda nihaî hakikatin Allah olduğuna işaret eden gerekçeler *Varlık Delili, Hakkü'l-Evvel Delili*, *Hudûs Delili* ve *Fıtrat Delili* olmak üzere dört başlıkta incelenmiştir.

[1143] Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, 80.

2.1.4.1. Varlık Delili: Tasavvur Yolu ile Gerekçelendirme

Tanrı'ya inanmak, birçok tartışma konusunu beraberînde getirmiştir. Bu tartışmalardan biri *dil, düşünce* ve *varlık* ilişkisi ekseninde ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Tanrı kavramının doğası, onun tevkîfî ya da ıstılâhî olup olmadığı, isimlerin tanrısal hakikati ne kadar ifade ettiği konusunda gündeme gelmiştir.[1144] Kaynağı Platon'un tümeller meselesine dayanan bu tartışma başlangıçta idealizm ve nominalizm denilen iki farklı görme biçiminin içinde aranmıştır.[1145] Tümellerin tikel varlıkların özleri ile ilişkisi birbirinden farklı görüşler ortaya çıkarmıştır. Başlangıçta tümelleri idealar fikri ile irtibatlandıran Platon'a göre her varlık kendi doğasını kuran tümellerden pay alarak tahakkuk eder. Sofistler bu metafizik intibayı yadsıyarak nominalizm akımını ortaya çıkarmışlardır. Sofistlere göre tümeller denilen şeyler insanın verdiği isimlerden ibarettir. Bu iki görüş arasında orta yolu öneren Aristo, kavramcılık teorisini ileri sürmüştür. Aristo'ya göre kavramlar ne ideaların birer tezahürü ne de sofistlerin dediği gibi varlıkta bir hakikati olmayan salt isimlerdir. Aristo, tümellerin hem zihinden hem de dilsel kavramlardan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğunu, tikel şeylerin özünde içkin şekilde var olduğunu belirtmiştir. Aristo bu düşüncesiyle tikel varlıkların, kavramlardan önce var olduğunu savunmakla ideleri önceleyen Platon'dan ayrılmıştır.[1146]

[1144] James F. Ross, *Introduction to the Philosophy of Religion,* The Macmillan Co., Toronto, 1969, 11.

[1145] Skolastik Felsefesinin ayrıtlarını belirleyen ve Hıristiyan Kilisesi için hayati önemi olan Tümel kavramlar meselesi, mantıkta belli bir sınıfa bağlı fertlerin tamamını içine alan bir anlam evrenini ifade eder.[1145] Skolastiğin üç döneminde de farklı biçimlerde tartışılan ve duyular üstü dogmalara dayanak diye alınan Platoncu-Aristotelesçi öğretinin kaderi bu tartışmaya bağlıydı. Erken dönem skolastikte tümeller nesnelerden önceyken Yükselme dönemi (M.S. 1200-1300) skolastiğinde ise nesnelerin içindedir. (*Universalia sunt in re…)* Bu anlayışa göre tümeller, nesnelerin özleriyle ilgili formlardır. Tümel kavramlar gerçek olsa da nesnenin dışında bir varlıkları yoktur. Başlıca temsilcileri Abaelardus, Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas'tır.[1145] Geç Skolastikte ise (1300-1500) tümel kavramlar, nesnelerden sonradır. *(Universalia sunt post rem*…) Düşünürlerine göre, bizim sonradan kurduğumuz sübjektif kavramlar, nesnelere sonradan vermiş olduğumuz adlardır. Nominalizm denilen bu anlayışın başlıca temsilcisi Roscelinus ve Okham'lı William'dır. Realizm ve Nominalizm gerilimi Müslüman düşüncesinde pek yaşanmasa da Fârâbî okulunun kavram realizmini savunanlar tarafında kaldığı söylenebilir. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitâbevi, İstanbul, 1961, 163.

[1146] Aristo, Metafizik, 995b, 1038-1041.

Kavramsalcılık zaman içinde dinin dayanak noktalarından biri olmuştur. Özellikle Agustinus'un (M.S. 354-430) epistemolojisini, idelerin tümeliyle sentezleyen Anselmus (M.S. 1033-1109)**,** kavramsal bilgide, Fârâbî gibi, objelerin kendisini kavramak suretiyle ontolojik kanıta gitme yöntemini kullanmıştır.[1147] Anselm'e göre *üç kenarı olan şeyin* üçgen olarak isimlendirilmesi gibi *"Tanrı, kendisinden daha yetkini düşünülüp tasavvur edilemeyen şeydir."*[1148] Bu tespitinden dolayı Anselmus, ontolojik Tanrı kanıtlamalarında kendisinden bahsedilmeden geçilmeyecek düşünürlerden biri olmuştur.[1149] Tanrı tasarımını kendi kavram realizmini ortaya koymasında ilk aşama olarak ele almıştır.[1150] Onun bilginin kaynağını akılcılık gören rasyonalist argümanı, zihinde tasavvur edilen Tanrı kavramının mükemmel kılıcı niteliklerden en önemlisinin gerçekte var olması şartına bağlanmıştır. Çünkü sadece zihinde var olabilen bir varlık hem zihinde hem de dış dünyada mevcut olabilen bir varlıktan daha mükemmel değildir.[1151] Diğer tarafta Tanrı kavramının nevi şahsına münhasır tekilliği ve biricikliği onun dışsal bir gerçekliğe sahip olmadan tasavvur edilmesini de güçleştirmektedir. Çünkü tanrısal niteliklere sahip bir varlık zihinde olduğu kadar dış dünyada da var olmak zorundadır. Şu hâlde hem zihinde hem de hakikatte mevcut olan bir mükemmel varlık bulunmaktadır.[1152]

[1147] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitâbevi, İstanbul, 1961, 158-163.

[1148] "God is that than which no greater thing can be thought / aliquid quo maius cogitari non potest." Anselm of Canterbury, *Proslogian,* 1.8, 1.19; "Descartes tanrı fikrinin inşasında başvurduğu diğer bir vasıta da – üçgende üç açısının iki dik açıya eşit olması, dairede bütün noktaların merkeze eşit mesafede olması gibi – geometrinin postülalarıdır. Bunlar her ne kadar dış gerçeklik olarak dünyada bulunmasalar da bu fikrin kendisinde var olduğunu düşünmüştür. Tıpkı geometrinin zihinde tasavvur edilebilen nesneleri gibi kusursuz bir tanrı fikrine sahip olduğunu söylemektedir." Renê Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 66

[1149] Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 1. Baskı, (İstanbul: Endülüs Yayınları, y.y.), 7 ; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 25.

[1150] Kavram realizmi "var olmaya dönük şeylerin var olduğu" iddiasına dayanmaktadır. Platon'a kadar gidebilen bu öğretinin Müslüman düşüncesindeki ilk temsilcisi Kindî'dir. Nefsin bir parçası olmamakla birlikte nefiste bulunan anlamların varlığını savunmuştur. İbn Sînâ ise buna "suret" adını vermiştir. Augustinus, *İtiraflar*, 374; İbn Sînâ, *Metafizik,* 1/181; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 88.

[1151] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 104-105.

[1152] Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 267.

Saint Anselm ontolojik delilini Tanrı'yı kanıtlamak için tasarlamadı. O zaten her teolog gibi var olan Tanrı'nın hakikatinin nasıl tasavvur edilebileceğini bulmaya çalışmaktaydı.[1153] Sadece nasıl bir inanca sahip olduğunu, inancının nesnesini daha iyi anlamak ve bilmek istiyordu. Hatta o inanmayanların bile inanabileceği şekilde kanıtlamak istiyordu.[1154] O yüzden metodik bir şüphe yürütmekteydi. Nitekim gittikçe sistemleşen ontolojik gerekçelendirme yöntemi on sekizinci yüzyılda Rene Descartes, yirminci yüzyılda Norman Malcolm, Alvin Plantinga ve Charles Hartshorne tarafından desteklendi. Descartes'in söz konusu yöntemi Schopenhaur tarafından hem metod hem de sonuçları bakımından reddedilmiştir.[1155] Hume ve mantıkçı pozitivistler de Tanrı'nın kavramsal analiz yolu ile ispat edilmesini mümkün görmemişlerdir.[1156]

Allah'ın hak olduğunu rasyonel açıdan gerekçelendirmek için başvurulan tasavvur biçimlerinden biri olan ontolojik gerekçelendirme yöntemi aklın sahip olduğu "mükemmellik" kavramına dayanmaktadır. Bu kategorinin doğasını Descartes tarif etmektedir. Descartes kuşkunun nedenini eksikliğe ve yoksunluğa yorumladığında kendisinde var olan kesinlik ve mükemmellik tasavvurunun kaynağını aramıştır. Zira kuşku bir kusurluluk ise bilmek kuşku duymaktan daha büyük bir kusursuzluktur. Fakat Descartes burada bir tarafta kendi varoluşunun kusursuz olmadığını anlamaktadır. Diğer tarafta kusurlu bir bünyede kusursuz şeylerin nasıl tasavvur edilebildiğini de merak etmektedir. Daha kusursuz olanın daha kusurlu olandan doğması ve ona bağımlı olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu kusursuzluk fikrini kendisinde inşa etmiş olamayacağına göre bu fikrin kusursuzluğunu kendisinde barındıran bir doğa yani Tanrı tarafından kendisine yerleştirildiğini idrâk ettiğini söylemektedir. Descartes, hayal ettiği şeylerin hepsinin yanlış olması halinde bile bunların zihindeki potansiyel bilgilerini yadsınamayacağını söylemektedir. Diğer tarafta kendisi için herhangi bir yoksunluğun mevzu bahis olduğu şeylerin kusurlu olması durumu onları tıpkı düşüncelerin kaynağına bağımlı olması gibi harici ve daha kusursuz bir varlığa o olmaksızın varlıklarını sürdüremeyecek kadar

---

[1153] Vincent G. Potter, "Karl Barth and the Ontological Argument", *The Journal of Religion*, 45, 1965 309.

[1154] Potter, "Karl Barth and the Ontological Argument", *The Journal of Religion*, 318.

[1155] Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, 66.

[1156] Richard M. Gale, "The Failure of Classical Theistic Arguments", *The Cambridge Companion of Atheism*, thk. Michael Martin, Cabridge Unv. Pres 2007, 86.

bağımlı kılacağını söylemektedir.[1157] Örneğin Jules Alfred Ayer'e göre Tanrı kavramı anlamsızdır. Dolayısıyla onunla ilgili doğru veya yanlışa konu herhangi bir yargıda bulunmak anlamsızdır.[1158] Bu iddia, bilim ahlâkı açısından maksadını aşmıştır. Halbuki Ayer'in selefî olan Wittgenstein Tanrı konusunda en azından *sessizlik* kavramına başvurmuştur. Çünkü ona göre dilin sınırları dünyanın sınırları ile aynıdır. Dilin kelimelerinin fizik dünyada bir karşılığı vardır.[1159] Dolayısıyla dildeki cümleler, yüce şeyleri değil, olgusal gerçekliği belirtir. Dolayısıyla insanın düşüncelere döküp kelimelere vuramadığı konular hakkında susması gerekir.[1160] Fakat bu susma onun olmaması anlamında değildi. Wittgenstein negatif teoloji yolu ile şöyle diyecektir: "Tanrı kavramının ne olmadığını öğrendim."[1161]

Descartes'a göre "eksik olanın eksikliğinin anlaşılabilmesi için insanın mükemmellik kavramına sahip olması gerekir." Her ne kadar sonsuzluk fikrine sonlunun olumsuzlanması ile ulaşıldığı düşünülse de sonsuzluk tasavvuru sonlu olandan önce gelir. İşte bu nedenle Descartes "sonlu ve eksik olanın anlaşılması için sonsuzluk ve mükemmellik kavramının insanda önceden bulunması gerektiğini söylemiştir."[1162] Descartes, bunu farklı bir yöntemle tespit etmektedir. Ona göre insanın kendinde sonsuz bir varlık tasavvuru bulması, sonlu bir varlık olan insanın bizatihi kendisinden gelmemektedir. Bu nedenle müessirde hiç olmazsa eserde bulunan şey kadar bir şey bulunması gerekmektedir. Şu hâlde sonsuz tasavvurun sahibinin en az dış gerçeklik seviyesinde bir mevcut olması icap etmektedir.[1163] Descartes'a göre "bizdeki Tanrı fikrinde var veya mevcut olmak zarureti vardır ve yalnız bununla da bir Tanrı'nın mevcut

---

[1157] Renê Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 64-65.

[1158] Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, 1946), 115.

[1159] Ludwing Wittengenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, çev. Oruç Auoba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, 21-26.

[1160] Ludwing Wittengenstein, *Tractatus Logico Philosophicu* 166-171.

[1161] Ludwing Wittengenstein, *Tractatus Logico Philosophicu* 197.

[1162] Descartes, Felsefenin İlkeleri adlı kitabı boyunca varlık dünyasından mükemmellik kavramına örnekler vermektedir. Bütün bu mükemmelliklerin bilgisini mükemmel bir tanrının varlığını işaret ettiğini söyler. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, MEB. Ankara, 1997, 52.

[1163] Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 266.

olduğu ispat edilebilir."[1164] Durum böyle iken inkâr edenler esasında başlangıçta var olduğu için düşünmek zorunda oldukları ve bu yüzden Tanrı diye isimlendirilen bir fikri inkâr etmeleri bakımından bir Tanrı'nın varlığını tersten kanıtlamaktadırlar.

Spinoza'ya göre Tanrı'nın özü varlığı ile özdeştir. Tabiatı ancak var olarak tasarlanabilen Tanrı, varlığı olmaksızın tabiatı bilinemez olandır.[1165] Fakat Descartes'ta doğasını anladığımız mükemmellik idesinde Tanrı fikri ontolojik delil olarak bilinen en yetkin varlık fikri üzerine kuruludur.[1166] En az matematik ve mantıksal kanıtlar kadar ikna edici olarak kabul edilen ontolojik argüman, Tanrı kavramını veya idesini merkeze alarak rasyonel bir yolla zaruri bilginin öncüllerine dayanarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalışan akılcı bir argüman olmuştur.[1167] Ekmel varlık tasavvurunda temel hareket noktası insanın var olmayan bir şeyi düşünüp düşünemeyeceği meselesi etrafında cereyan eder. Bu kanıtlama biçiminin ilk örneklerinden birini Fârâbî sunmuştur.[1168] Ancak Batı düşüncesinde, Plato ve Augustin'in mirası ekseninde, ilk olarak on birinci yüzyılda Saint Anselm tarafından ileri sürülmüştür. Onu formüle edense Duns Scotos ve James Ross olmuştur.[1169] Hume ve mantıkçı pozitivistler ise Tanrı'nın kavramsal analiz yolu ile ispat edilmesini kabul etmemişlerdir.[1170]

Ontolojik argümana ilk büyük karşı çıkış milattan sonra on üçüncü yüzyılda Monk Gaunilo tarafından icra edilmiştir. Gaunilo, Anselm'in karşısına kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilmeyen ada analojisi ile çıkmaktadır. Ona göre eğer temel argüman çürürse orijinal argüman da çürütülmüş olacaktı. Anselm'i zihinde var olanı

[1164] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, MEB. Ankara, 1997, 35.

[1165] Spinoza, *Etica*, 31-32.

[1166] Şaban Ali Düzgün, "Allah'ın Varlığı". *Sistematik Kelâm*, 158.

[1167] Brian Garret, *What İs This Thing Called Metaphysics*, Routledge, New York, 2007, 2.

[1168] İlk mevcud diğer mevcudlann sebebidir. O bütün eksiklerden münezzehtir. Ondan başkasının bir veya birden fazla eksiği bulunur; halbuki onun hiç eksiği yoktur. Onun varlığı, varlıklann en üstünü ve ilkidir; varlığından üstün ve daha önce bir varlığın bulunmasına imkân yoktur." Fârâbî, *Medinetü'l-fazıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Basımevi, 2001), 16.

[1169] Richard M. Gale, "The Failure of Classical Theistic Arguments", *The Cambridge Companion of Atheism*, thk. Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 86.

[1170] Gale, "The Failure of Classical Theistic Arguments", 86.

maddeleştirme hatası yani *fallacy of reification* ile suçlamaktadır.[1171] Çünkü ona göre her ne kadar ada kavramı zihinde var olsa da gerçekte zihindekinin delâlet ettiği bilgi objesi yoktur. Bu nedenle gerçekten var değilse en mükemmel ada olamaz. Diğer tarafta insan doğasından kaynaklanan bazı çelişkiler Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde etkili olmaktadır. Mesela daha güçsüzken insanlar Tanrı'yı her şeye gücü yeten bir şekilde tasavvur etmektedirler. Açken rızık veren olarak düşünmektedirler. Ancak hiçbir zaman Tanrı'yı bütün nitelikleriyle tasavvur edemezler. Bu antropolojik bir kısıtlama olsa da burada asıl mesele hangi niteliği alınırsa alınsın kendisinden daha yetkin bir varlığın düşünülememesine dayanmaktadır. Çünkü aksi halde Gaunilo'nun ada metaforunda oluşturduğu açmaz gibi sonsuza kadar giden bir zincir nitelik arayışı içerisinde Tanrı tasavvurunu belirsiz kılabilirdi. Burada Tanrı fikrinin mükemmelliği istatistiksel olmaktan ziyade bir ve bütün olarak yetkin olmasından ileri gelmektedir. Anselm'e karşı ileri sürülen karşı tezlerin analojik bağları zayıftır.[1172]

Ontolojik kanıta yönelik ateist tepkilere bakmak önemlidir. Kendisinden daha yetkini düşünülmeyen bir varlığın gerçek olması için dış dünyada da var olması gerekmektedir. Eğer dış dünyada bulunmuyorsa o zihnimizdeki en mükemmel varlık değildir. Görüldüğü üzere ontolojik kanıtın odak kavramı mükemmelliktir. Fakat ateistler mükemmelliğin evren yolu ile idrâk edildiğini gerekçe göstererek tenkit etmişlerdir.[1173] Kavramsal olarak düşünülen bir şeyi gerçek dünyaya taşıyamama anlamında üç teolojik delilin en zayıf halkası olarak görülmüştür. Çünkü sadece kavramların varlığı hakkında fikir verdiğini iddia etmişlerdir. Mesela *daire* matematiksel bir kavramdır. Ancak bu kavramın dış dünyada bulunduğunu iddia edemeyiz. Ateistlere göre daha saçması şudur ki gerçekte var olmayan bir Tanrı'nın kavramsal olarak var olduğunun düşünülmesidir. Tanrı'nın zihinde düşünülüyor olması, gerçekte var olması gerektiği anlamına gelmeyeceğini ileri sürmektedirler. Ateistlere göre eğer Tanrı varsa dış gerçeklik olarak var olmalıdır.[1174]

[1171] Alister E. McGrath, *The Christian Theology Reader*, John Wiley & Sons, Incorporated, 2016, 15.

[1172] Brian Garret, *What is This Called Metapyhsics*, (New York: Routledge, 2006), 4-7.

[1173] David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, 88.

[1174] Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, 97-98.

İslâm kelâmcıları ve filozofları ilk ve nihaî hakikatin Allah olduğu konusunda tekfir edilmelerine mahal bırakmayacak şekilde kesin görüş belirtirken başvurdukları delillerden biri de kavramsal delildir.[1175] Kindî'nin el-Hak kavramını, ilke olarak İslâm metafiziğinin merkezine yerleştirmesi ile İbn Sînâ'nın el-Hakk'ı metafiziğin amacı olarak belirlemesinin Kelâm düşüncesindeki bariz etkisi Fahreddin Râzî'de (1149-1209) kendisini göstermiştir. Böylece kelâmcılar ile felsefeciler arasında nihaî hakikatin mahiyetini bilme konusunda ortaya çıkan yöntem tartışması felsefî-Kelâm döneminde eklektik bir biçime evrilmiştir. Bu tartışmayı felsefenin bilgi doğrusu içinde tartışan Fahreddin Râzî, müteahhirûn döneminin kurucu metni olan "Kitâbü'l-Muhassal"da,[1176] Platon'un "erdemin öğretilip öğretilemeyeceği" konusunu işleyen *Menon Paradoksuna* yer vermektedir:[1177] "Var olanın aranması gereksiz, tasavvur edilmeyenin istenmesi ise imkânsızdır."[1178] Buna göre eğer Allah var olmasaydı insan O'nun var olup olmadığı sorusunu tasavvur edemeyecekti. Öte yandan bu yöntem "Anka Kuşu", "Kaf Dağı" gibi varlıklara kolayca teşmil edilebilir.[1179] Dolayısıyla Allah'ın zat ve sıfatları lehine bir tahsisin yapılması önemlidir. Burada âlem, Allah'ın varlığının bir delili olarak bu iddianın gerekçesini sağlamaktadır. Fakat sadece zihni itibarlar olan "Anka Kuşu" ve "Kaf Dağı" için böyle bir delâlet biçimi söz konusu değildir.

Sonuç olarak ontolojik gerekçelendirme Allah'ın uluhiyet kavramı yolu ile idrâk edilmesini ifade eden bir akıl yürütme biçimidir.[1180] Ulûhiyet kavramının fıtrî temelleri bir varlığa tanrılık hakkını atfetmek için gerekli olan ilkeleri barındırmak anlamında *insanlık*, *siyahlık* ve *varlık* kavramı gibi bir kategoridir. Bu anlamda bir kök düşünce olan ulûhiyet kavramı esasında bir Tanrı'nın taşıması gereken ilkeleri belirtir. Ulûhiyet niteliklerini

---

[1175] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 11-16; Gazzâlî, "el-*el-Munkız* mine'd-Dalal," *Resâîl*, 583-587; İbn Rüşd, *Faslü'l-mâkâl*, Beyrut, 1982, 25.

[1176] Ömer Türker, *Varlık Nedir?* Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, 16, 29.

[1177] "İnsan bildiği bir şeyi araştırmayacaktır. Çünkü zaten biliyor. Bilmiyorsa yine araştırmayacaktır. Zira araştıracağı şeyden haberdar olmadığı için neyi araştıracağını bilmeyecektir." Platon, *Menon*, 80e.

[1178] Fahreddîn er-Râzi, *Efkarü'l-Mutakaddimin ve'l-Mutaahhirin Mine'l-Ulemai ve'l-Hukemai ve'l-Mutakallimin,* thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheri, Kâhire, 16-17.

[1179] İbn Haldûn, Abdurrahman, *Lubabü'l-muhassal,* 1995, 33-34.

[1180] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 4.

kendinde taşıyan bir varlık, gerçek Tanrı olma hakkını kazanırken bu ilkeleri kendinde barındırmayan varlıkların ilahlık iddiaları geçersizdir. Kur'ân'a göre bu ilkeyi taşıyan yegâne varlık Allah'tır. Dolayısıyla ulûhiyeti hak eden Allah'a delâlet eden inanç hak olurken putlara isnad edilen ulûhiyet iddiaları da bâtıldır.[1181] Kur'ân'a göre Allah'ı gereği gibi takdîr etmediği için bu hakkı Allah'a tevdi etmeyen kimseler aslında îmânlarına zulüm karıştırmaktadırlar.[1182] Böylece söz konusu insanlar bir yabancılaşma krizi olan şirk suçunu işlemektedirler.[1183]

2.1.4.2. Hakku'l-Evvel Delili: İlk Sebep Yolu ile Gerekçelendirme

Kelâmcılar varlıkların ontolojik yargılarını ifade eden "anâsır-ı eşya"yı ayırdıktan sonra yargıların epistemolojik değerini ifade eden "anâsır-ı ahbâr"ın kısımlarını vâcib, *mümkün* ve mümteni'' olmak üzere üçe ayırmışlardır.[1184] Müteahhirun dönemi kelâmcılar, kendileri ile görüşlerini tasnif ve tarif ettikleri bu mantıksal kategorileri filozoflardan almışlardır. Filozoflara göre insan varlığı ele alırken üç kategoriden birine yaslanmak durumundadır. Birincisi hiçbir şekilde sınırlandırılamayan mutlak hüküm, İkincisi negatif anlamda sınırlanmış hüküm, üçüncüsü ise bir şey ile sınırlanmış hükümdür. Kendisi ile aynı tabiatta başka bir şeyle sınırlanabilen bir şey kendi cinsinde sonludur. Negatif alanda sınırlanmış olan mümteni'dir. Hiçbir şekilde sınırlanmayan hüküm ise zorunlu varlığa delâlet etmektedir.[1185] Epistemolojik açıdan ele almak gerekirse, kendi içinde muhal olan kesinlikle yanlıştır. Kendi içinde zorunlu olan kesinlikle doğrudur. Kendi içinde mümkün olan yani varlığının olması başka bir varlığın durumuna bağlı olanın hakikati ise şartlıdır. Mümkün olan varlık ile yokluk imkânına eşit mesafede iken zorunlu varlık bu açıdan yokluğu düşünülmeyendir."[1186] Başka bir ifade ile öncesinde yokluk olan şeyler varlığa

---

[1181] Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât,* 216.

[1182] el-En'âm 06/82.

[1183] Lokman 31/13; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev,: Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, 32

[1184] İbn-i Hazm, *el-Fasl,* III/15, 19.

[1185] Spinoza, *Etica,* 31.

[1186] Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 28; Ebü'l-Hasan Ahmed b. Farîs b. Zekeriya el-Kazvinî (ö.395) İbn Farîs, *Mucmelu'l-luğa,* ed. by Zahir Abdulmuhsin Sultan, (Beyrut: 'Müessetu'r-Risâle, 19; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/94; Tehânevî, *İstilahatil funûn ve'l-ulûm,* 84; Cüveynî, *İrşâd,* 182.

gelip gelmemede kendisini tercih edebilecek başka bir varlığa ihtiyaç duymaktadırlar.[1187] Halbuki zorunlu varlığın mevcûdiyeti bizatihi kendindendir. Varlığı kendisinden olan şeylerin mevcûdiyetleri de zorunludur."[1188]

İbn Sînâ, var olanları zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre bir varlık ya zatından dolayı zorunludur ya da zatından dolayı mümkündür.[1189] Zorunlu varlık zatından dolayı zorunlu olandır. Mümkün varlık ise var olmak için bir illete muhtaçtır.[1190] zâtî itibariyle mümkün iken kendisi dışındaki bir başka şey vasıtası ile zorunlu olan varlık tümlüğü bakımından birdir.[1191] Varlığı zorunlu olan vâcip olur. Olması veya olmaması caiz olan yani varlığı zâtî gereği zorunlu olmayan ise mümkün olur.[1192] Zatından dolayı varlığı zorunlu olan, hak li-zatihidir. Mevcûdiyeti mümkün olan her şeyin varlığı ise başkasındandır.[1193] Bu nedenle Vâcibü'l-Vücûd'un dışındaki varlıklar "hak li-gayrihi"dir. Bu şekilde zâtî gereği başkasına kıyasla düşünülen bir mahiyetin hakikati ise görelidir.[1194]

Varlığın zorunlu, mümkün ve mümteni' şeklinde tasnif edilen kategorilerle ele alınması neticesinde Tanrı-âlem anlayışı farklı bir izah biçimine kavuşmuştur. Hem âlemin varlık gerekçesi onu mantıksal açıdan nihaî bir nedene bağlamayı zorunlu kılmıştır. Çünkü âlem, birbirinin kopyası olan kitaplar silsilesi olarak düşünülse bile, âlemin içindeki hiçbir şey âlemdeki şeylerin nihaî gerekçesini açıklayamamıştır. Hem de âlemin zamansal olarak ezelî varsayılması durumunda bile onun nihaî gerekçesi göz ardı edilememiştir. Bu şekilde ilk ve nihaî hakikati sebeplilik ciheti ile sistemli bir şekilde ele alan ilk kişi Aristo olmuştur. Bilimi sebepleri bilmek olarak belirten Aristo, şeylerin hareket tarzlarının *fâil, formel,* maddî ve *ereksel* olmak üzere dört nedene ulaşmıştır. İlk dönem Yunanlı filozofları ise bu nedenler arasında daha çok maddî evrenin gerisinde

---

[1187] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* 139.

[1188] Spinoza, *Etica,* 31-32.

[1189] Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele,* (Çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel), İstanbul, 2010, 70.

[1190] İbn Sînâ, *Metafizik-I,* 37.

[1191] Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele,* 16-28.

[1192] Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Lübnan, 2012, 92.

[1193] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* 127.

[1194] İbn Sînâ, *Metafizik-I,* çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul, 2004, 1/74, 141.

bulunan, her şeyin ilk ve nihaî kaynağı olan maddî ya da etken nedenine odaklanmışlardır. Bununla birlikte ilk filozoflar herşeyin kurucu ilkesini belirlemede yalnızca maddî şeyleri esas aldıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Thales'e göre varlığın kurucu nedeni *su*; Anaksimenes ve Diogenes'e göre *hava*, Heraklîtos'a göre ateştir. Anaksimandros, arkhenin gayri maddi, soyut ve sonsuz ilke olması gerektiğini söyleyerek *aperion* yani sonsuzluk fikrini ortaya atmıştır. Bu filozoflar ilk doğa olarak ortaya koydukları bu ilkelerin aynı zamanda her şeyin kaynağı olduğu, kendi varlıklarını sürekli koruduğu, kendilerinden çıkan her şeyin nihaî anlamda kendisine döndüğü şeyler olarak tasavvur edebilmişlerdir.[1195]

Aristo'ya göre insan olgulardan hareketle değişimin arkasındaki nedenin maddî olduğunu düşünebilir. Fakat insanlar bu konuda merak edip araştırmalarını derinleştirdikçe şeylerin değişme sebebini sadece olgusal nedenlerle açıklayamayacaklarını anlamışlardır. Örneğin tahtanın veya tuncun değişmesinin nedeni, ne tahta, ne de tunçtur. Sediri yapan tahta olmadığı gibi heykeli de yapan tunç değildir. Dolayısıyla bu değişimi meydana getiren neden başka bir şey olmalıdır. Aristo'ya göre bu başka şeyi aramak esasında hareketin kendisinden çıktığı şeyi aramaktır. Bu konuda, Parmenides, diğer hareket ettirici nedeni ilk arayan kişidir. Parmenides'e göre şeylerin gerek varlıkları, gerekse meydana gelişlerinde gösterdikleri iyilik ve güzelliğin nedeninin ateş veya bu tür herhangi bir öğe olması akla uygun değildir. Ayrıca bu kadar muhteşem bir eserin kendi kendine, rastlantı sonucu, meydana geldiği de söylenemeyeceğine göre bütün evrende ve tabiatta var olan evrensel uyumun nedeni olan bir aklın bulunması gerekir. Parmenides'e göre bu akıl, şeylerin, onlardaki güzelliklerin ve hareketin kendisinden çıktığı kurucu nedendir.[1196]

Aristo'ya göre geçmiş filozofların öğretilerinden onlarin ilk ilkeleri cisimsel olarak ele almış, bazıları da birden fazla ilkeyi varlık anlayışının merkezine yerleştirmiştir. Genel olarak da karşıtları şeylerin ilkeleri olarak almışlardır. Bu uçları kendinde barındıran maddî şeylere de töz demişlerdir. Maddi olmayan tözleri varlık anlayışlarının kaynağında yerleştiren filozofların ilkeleri de tek veya çift olabilmiştir. En başında doğa

[1195] Aristo, *Metafizik*, 983a25-984a10; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 40-41.

[1196] Aristo, *Metafizik*, 984a 15-984b 30.

filozofları evrenin meydana gelmesini gerekçe göstererek değişmeyi kabul etmelerine rağmen Pythagoras geleneğine sahip olanlar evrenin değişmez olduğunu söylemişlerdir. Burada aslında fark neyin ilke alındığı meselesindedir. Parmenides formel bakımdan, Melissos ise maddî bakımdan Bir olan'ı ele almıştır. Maddi olmayan tözün Tanrı olduğunu belirten kişi de Xsenofanes'tir. Aristo'ya göre Xsenofanes ve Melissos çok genel tasavvurlara sahip oldukları için dikkate alınmaları gerekmemektedir. Ancak Parmenides öyle değildir. Çünkü var olanın dışında var olmayan hiçbir şeyin var olmadığını düşünmesi metafiziksel bir düşüncedir. Bu onun açıdan bir tarafta sabit olan "Bir" ilke ile bunda değişimi ifade eden "Çok"luğu eş zamanlı dikkate almasını gerektiren bir süreç doğurmuştur. Böylece şeylerin zıtlarını aslında onların yoksunlukları olarak görmüştür. Parmenides'e göre sıcak olan varlık iken soğukluk bu sıcak olmak varlığından yoksun olmayı ifade etmektedir.[1197] Çift olarak görülen şeyler de Bir'in tezahürü şeklinde yorumlanmıştır.[1198]

Felsefenin ilk ve nihaî hakikat soruşturmalarından farklı olarak insanlığın dînî tecrübesinde de nihaî varlık inancı hep var olmuştur. Nitekim tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin değişim ve oluş âleminin ötesinde bulunan aşkın bir gerçeklik inancının, toplumsal hayata gömülü olduğu görülür.[1199] Bu süreçte birbirinden bağımsız bir şekilde ortaya çıkan dînî tecrübeler bütün beşerî tasavvurların tek bir nihaî zemine bağlanması konusunda güçlü gerekçeler vermiştir. Bu açıdan nihaî varlık ikincisi olmayan anlamında bir ve tek kabul edilmiştir.[1200] Her şeyin temeli ve kaynağı olan fakat kendi iç tabiatında beşerî idrâk sistemlerinin ötesinde bulunan nihaî aşkın gerçek yani el-Hak farklı şekilde idrâk edilmekte ve bu yüzden de farklı şekilde tecrübe edilmektedir. Bundan dolayı da farklı dünya dinleri tarafından farklı şekilde tarif edilmektedir.[1201] Sanksritçe *Sat*, Arapça

[1197] Aristo, *Metafizik*, 986b5-20.

[1198] Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, 106.

[1199] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 18; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 87.

[1200] John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 104-105.

[1201] John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 121.

el-*Hak* ve Yahudilikte *Yahve* terimlerine tekabül etmektedir.[1202] Fakat nihaî varlığın tezahürleri olmasına rağmen hiçbiri gerçek anlamda bizzat o değildir.[1203]

Din ve felsefenin tanrı tasavvurunda Allah ile âlem ilişkisi belirleyici olmuştur. Tanrı olmadan hiçbir şeyin var olamayacağı, hatta tasarlanamayacağına inanılmıştır. Dolayısıyla âlemin meydana gelmesi, Tanrı'nın varlığından dolayı metafiziksel bir zorunluluk görülmüştür.[1204] Bu durum başka bir yönden tanrının, varlığın kaynağı olduğuna işaret etmektedir. Müslüman düşüncesinde ise nihaî varlığı ilk olarak felsefî bir düşünce ile ifade eden Kindî olmuştur. Kindî, nihaî hakikati belirtmek için "el-Hakkü'l-Evvel" kavramını kullanılmıştır. Kindî'ye göre varlığın kaynağı olan ilk ve nihaî varlık "Hakkü'l-Evvel"dir.[1205] Kindî'nin Hakkü'l-Evvel delili Allah ile âlem arasında zat ve zaman bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisi gözettiği için Yunan filozoflarının, hatta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu neo-platoncu tanrı tasavvurundan farklıdır. Kindî'ye göre nihaî gerçeklik tüm beşerî kavramsal alanın dışındadır. Hak kavramının mutlak hakikat olarak Allah'a delâlet etmesi onu diğer varlıklar arasında ilk neden seviyesine çıkarır. Kindî burada "Vâcibü'l-vücûd" ve "fâil-i muhtar" olmak üzere iki farklı tasavvur biçiminin bir araya getirmiştir.[1206] Bu bakımdan her ne kadar mantıksal sistemi felsefeden alınmış olsa da bu gerekçelendirme yönteminin temeli İslâm inancıdır. Dolayısıyla Kindî'nin kelâmcı kabul edilmesi, Kelâm dönemlerinin müteahhirûn ve mütekaddimûn şeklinde ikiye bölünmesinde bu gerçeğin esas tutulması gerekmektedir.

Allah evrenin ilk nedenidir. Allah inancı doğru ise Allah'ın evreni yaratılışı ile ilgili belli detayların sağlanması gerekmektedir. Bu detaylardan en önemlisi metafiziksel nedensellik ilkesidir. Elbette Allah burada herhangi bir varlığın başka bir varlık üzerindeki fiziksel nedeni gibi değildir. Allah her şeyin ilk ve nihaî prensibidir.[1207] Ancak kendi

---

[1202] John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 36.; Chad Meister, and James Stump, *Christian Thought : A Historical Introduction*, Routledge, 2010, 15.

[1203] John Hick, "İs The Only One Way to God", Theoloy, 1980, 4-7.

[1204] Spinoza, *Etika*, 46.

[1205] Kindî, "Risâle fi felsefeti'l-ûlâ," *Resâilü'l-Kindî*, 95.

[1206] Kindî, "el-Felsefetü'l-ûlâ," 161.

[1207] Gottfried Wilhelm Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", *Philosiphical Essay* 149;Richard Heinzmann, "Seküler Akıl ve Vahiy Dini: Thomas Aquinas'ın Sentezi Üzerine", Dîn *ve Devlet*

tabiatının zorunluluğu ile var olduğu için aynı zamanda hür nedendir.[1208] Burada Mâtüridî'nin bir uyarısına dikkat çekmek gerekir. Mâtüridî'ye göre Allah'ın âlemin illeti olması tab'an değildir. Zira tab'an olması problemlere neden olmaktadır. Bu problemlerden biri Allah ile âlem arasında parça ve bütün ilişkisinin ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise bu durumun gayri iradî bir yöntemi ima etmesidir. Halbuki âlemin, hâkim olan bir yaratıcı sayesinde var olması, bir şeyin yok iken var olmasını gerektirmektedir.[1209] Bu anlam evreni içinde teselsül fikri, fenomenolojik bir vakıa olarak nihaî varlıkta karar kılmanın iradesini ortaya koyar. Bu durum nihaî varlık delilinin ontolojik boyutunu oluşturmaktadır. Hakkü'l-Evvel delili nedenler zincirinin sonsuza kadar uzatılması için değil, nedenlenmemiş ilk neden olan nihaî varlıkta karar kılınması için tasavvur edilmektedir.

Hakkü'l-Evvel deliline göre Allah mutlak hakikattir. Burada delâlet olmaksızın doğrudan mahiyeti ifade eden şey anlamında mutlaklık kavramı,[1210] Allah için kullanıldığında üç anlama gelmektedir. Birincisi Allah bütün varlık tezahürlerinin kaynağı, yaratıcısı ve idesidir. İkincisi bu ontolojik öncelikten dolayı Allah, aynı zamanda tek gerçek ilahtır. Üçüncüsü Allah'ın dışındaki ilahlık iddiaları bâtıldır.[1211] Bu aksiyomlardan hareketle Kur'ân'da el-Hak ismi ile işaret edilen Allah, mutlak hakikatin kendisi ile ifade bulduğu varlıktır. Allah, insanın nihaî kaygılarının ifadesi olan îmânın nihaî konusudur.[1212] Burada îmân; insanın nihaî kaygısındaki nihaî hakikat olarak Allah'ın, diğer bütün kesimlerden, kişinin kendisinden bile, daha kesin bir şekilde akledilmesidir. Dolayısıyla ilâhî zat ve sıfatların sembolize edildiği Allah'a îmân, meydan okuyucu bir îmân, cesaret ve risk meselesidir.[1213] Ancak bu risk varlığı ve yokluğu hakkında inananın tasavvur ettiği bir şey değildir. İnanmayan açısından öyle görünür. Bu

İlişkileri: İslâm ve Hristiyanlık'ta Temeller, Editör: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, Stuttgart, 2009, 20

[1208] Spinoza, *Etika*, 51.

[1209] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 98-99.

[1210] Ebü'l-Beka, *Külliyât*, 847

[1211] Rehber, *God of Justice*, 33.

[1212] Paul Tillich, *İmânın Dinamikleri,* 15.

[1213] Paul Tillich, *İmânın Dinamikleri*, 49.

nedenle "Tanrı, bireysel insanın sınırlarından kurtarılmış, nesnel kılınmış, yani ayrı bir varlık olarak düşünülmüş ve yüceltilmiş insan tabiatından başka bir şey değildir" görüşü doğru değildir.[1214]

Hak ilkesi varlıkta oluş, ölçü ve otorite bakımından en mükemmel standarttır. İnsan zihninin varlık, bilgi, değer ile ilgili tüm hakikat soruşturmalarının nihaî standardını belirlemektedir. Kur'ân'a göre Allah hakikatin hem nihaî kaynağı hem de mutlak ölçütüdür.[1215] Allah varlığın kaynağıdır demek Allah dışında, hiçbir varlığın oluşu, ezelî ve ebedî seviyede hakikî olmamasını belirtir. "Dolayısıyla "Allah Hak'tır" denilince nihaî seviyede kabul edilmesi gereken, Allah dışındaki hiçbir şeyin varlığının kalıcı olmadığıdır.[1216] Bununla birlikte Allah dışındaki varlıkların gerçekliği büsbütün bâtıl değildir. Burada evren, tabiat ve kozmik bütünlüğüyle, ilâhî sıfatların tecelligâhı olarak Allah varlığının hakikatini ifade ederken Allah'ın hakikatinden pay aldığı ölçüde var ve vâki olmaktadır.[1217] Bu ilişki güneş ile yansıması gibidir. Güneşin göldeki yansıması, güneşin kendisi hakkında bir fikir verdiği gibi güneşin kendisi de yansıması hakkında fikir vermektedir.[1218] Bu anlamda âlem, bir ayna hükmündedir.[1219] Âlemin hak olması zaruridir. Hatta âlem hakikatin kendisi olduğu için onun dışındaki şeylerin varlığı düşünülebilmekte ve bu itibarla diğer hak olan şeyler kabul edilebilmektedir.[1220] İnsan, kendi aklında meydana gelen hak düşüncesinin dış dünya ile irtibatı olmazsa hakikatin kendisinden emin olamayacaktır.[1221] Burada gözle görülen akılla algılanan köprü yapılmakta, hak olan

---

[1214] Ludwig Andreas Feuerebach , *The existence of God*, New York 1964, 191-193.

[1215] Muhammed Esed, Kur'ân *Mesajı*, 155.

[1216] el-Kasas 28/88.

[1217] Sa'duddin Mesud b. Ömer Teftazânî, *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye*, ed. Abdusselâm b. *Abdulhadî* (Beyrut: Darü'l-Beyrut, 2008), 25, 102; Ramazan Altıntaş, "İslâmi Gelenekte 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Anlama Biçimleri", 14.

[1218] Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, 126.

[1219] İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, 22.

[1220] Abdurezzak Kesani, *Mucem İstilahati Sufiyye*, 118.

[1221] Alaaddin Başar, *Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın Güzel İsimleri*, Zafer Yay., İstanbul, 2001: 131-132.

duyusal âlem nihaî hakikat olan el-Hakkü'l-Evvel'in kalp tarafından algılanmasının yolunu açmaktadır.[1222]

Hak kavramının Kur'ân'da yer alan bir diğer anlamı bâtıl olmayandır. Bu anlamda hak olan şâhid varlıklar hakikat, gaybî varlıklar ise hak olmak bakımından sabittir. Hak kavramı Kur'ân'da bâtıl olmayan anlamına geldiğinde hak olan şeylerin özellikle Allah'ın hak olmasının anlaşılmasına yardım eder.[1223] Akıl sahibi bir insanın ilk olarak kabul etmesi gereken şey Allah'ın varlığıdır. Zira inkâr ve îmânın sıhhatine temel oluşturan hakikatleri hikmetle var eden Allah'û Teâlâ'nın da hak olması gerekmektedir.[1224] hak kavramının îmân ilkesi olması gayb âlemine ait varlık alanının tasdîk edilmesine imkân sağlamaktadır. Kur'ân'da mutlak hakikat Allah'tır demenin gerekçesi şâhid âlemde idrâk edilen hakkın îmân seviyesinde taşıdığı itibardır. Bu o kadar derin ve iddialı bir savdır ki somut varlıklara dayanan bütün inanç hatlarını sarsmaktadır. Örneğin Kur'ân'a göre putlar sadece isimlerden ibaret iken Allah, hakikî tek ilahtır.[1225] Allah dışındaki bütün tanrılık iddiaları ise temelsizdir. Âyette geçtiği şekli ile "gerçek budur. Yalnızca Allah mutlak hakikattir. İnsanların uydurdukları tanrılar ise bâtıldır."[1226] Allah'ın bâtıl olmaması bağlamdan inşa edilen bir anlamdır. Gerekçesi ise insanın yaratılması ve sonra onun öldürülüp tekrar diriltilmesi ancak hikmet ve kudret sahibi bir yaratıcının hakikati ile mümkün olmasıdır.[1227] Dahası Allah yeri ve göğü yaratmıştır ki her ikisinin yaratılması insanın yaratılmasından daha büyük bir şeydir.[1228] Putların bunu icra edecek güçlerinin olmaması, Allah dışındaki bütün ilahların ve putların bâtıl olduğunu göstermektedir.[1229] hak bu anlamda hem Allah'ı aleni kılan bir sıfat hem de onun zatına delâlet eden bir

[1222] Mahmud Muhammed Tâhâ, *İslâm'ın İkinci Mesajı,* 80

[1223] el-Hacc 22/6

[1224] İsfehânî, *Müfredât*, (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412), 246.

[1225] Yûsuf 12/40; En'âm 62; Yûnus 30, 32; el-Kehf 44; Tâhâ 114 vb

[1226] Lokman 31/30.

[1227] el-Hacc 22/5-7

[1228] el-Gafir 40/57

[1229] Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 190; Bagâvî, *Mealimu't-Tenzil,* 5/367-368

isimdir.[1230] Dolayısıyla varlık sıfatı olarak "vücûd" yerine hak kelimesinin kullanılması daha uygundur.[1231]

Kelâm ilminde Allah, yokluğu düşünülmeyen bir varlıktır. Allah nihaî gerçektir. Diğer varlıklar gerçekliğini nihaî hakikatten alır.[1232] Kur'ân'ın düşünce sisteminde Allah'ın içinde olmadığı bir varlık fikri yer bulmadığı için îmân problemi de Allah'ın varlığı ve yokluğu üzerinden tartışılmaz. Bu durum esasında bütün Orta Çağ'ın karakteristik özelliğidir. İnsan inancı ile Tanrı tasavvurunu desteklemeyi kesmeden önce, modern öncesi dönemlerde, Tanrı evrensel düzeyde saygı gören ve yokluğu tasavvur edilemeyen bir varlıktır. Yokluğu düşünülemeyen Tanrı kendisini evrenin gaye ve düzeni yolu ile insan tasavvuruna kabul ettirmektedir. Bu tecrübelere sahip bir insanın Tanrı'yı ve dinî hakikatleri reddetmesi demek ayı ve güneşi inkâr etmesi demekti.[1233] Sarsılmaz kabul edilen bu dinî hakikat karşısında örneğin ateizm eğilimi bir tür delilik sayılmaktaydı.[1234] Nitekim Kelâm ilminde de Allah'ın varlığını kanıtlanma gayesi bulunmaz. Allah varlık olarak hak kabul edildiği için deliller, varlığını kanıtlamak için değil, O'na hakkıyla inanmanın, O'nun varlığını anlamanın ve bilmenin gerekçelerini kavramaya dönüktür. Bununla birlikte Kelâmcıların kimi zaman daha üst bir dil kullandıkları temellendirmeler de olmuştur. Hatta hudûs delilinin seçkin zümreler için olduğu belirtilmiştir.[1235] Bu durumda bile nihaî kaygı var olmayan bir şeyin kanıtlanması üzerine değildir. Temellendirmeler varlığı kabul edilen Allah'ın anlaşılması içindir.

Allah deneyimlerimizde yer alan her şeyin temelindeki koşuldur. İnsan kendini inkâr etmedikçe inkâr edemeyeceği şeydir. Bu durumda inkâr bilinçli bir tercihtir. Yani evreni var eden bir Yaratıcının var olduğunu bile bile onu inkâr etmektir. Anthony Flew'in

---

[1230] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 12/476 "Orijinal biçim: "Sıfat zâtî aleni kılar, onu diğer zatlardan temyiz eder. İsimler ise kendileri ile işaret olunan sembollerdir."

[1231] Şakir Kocabaş *İslâm'da Gerçeklik Kavramı,* Pınar Yay., Ankara, 2004, 16.

[1232] Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ* 127. هُوَ الْمَوْجُود الْحَقِيقِيّ بِذَاتِهِ الَّذِي مِنْهُ يَأْخُذ كل حق حَقِيقَتَه

[1233] Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, 80.

[1234] Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları: Ateizm ya da Teizm*, (İstanbul: Kaknüs Yay, 2001), 21, 42.

[1235] Bekir Topaloğlu, "Hudus", *DIA,* 18/304-309

dediği gibi ateizm bakmayı bilinçli olarak reddeden bir akımdır.[1236] Her şeyden üstün bir hayat kaynağı kabul edilmediği için hayatın maddeden üstelik de kendiliğinden ve şans eseri kaynaklandığına inanmayı seçmektedir. Bu anlamda ateizm bir tutumdur. Burada insanlar kanıtların görüşlerini şekillendirmesi yerine yerleşmiş teorilerin görüş şekillerini değiştirmesine izin vermektedirler. Kasıtlı olarak kabul etmemenin epistemolojik seviyede telafisi yoktur. Çünkü inanmak istemeyeni inandırmak imkânsızdır. Dolayısıyla modern bilim yolu ile inançsızlık dayatması üretilmiş hurafe bir dogmadır. DNA'larda zekayı gerektiren karmaşıklığa dikkatli bir gözle bakılırsa modern bilimin en büyük keşfinin Tanrı olduğu zaten bilinecektir. Bu durumda ateizm Allah'ı bilme çabasının başındaki metodik şüphenin varsayımı içinde kabul edilebilir. Varlıksal bir sonuç değildir. "Yani inanmak için yeterli neden sunulduğunda teistler buna inanarak felsefî bir günah işlememektedirler."[1237]

2.1.4.3. Hudûs Delili: Zamansal Öncelik Yolu ile Gerekçelendirme

Tabiatın düzenini gözlemleyen insan, onu hareketsiz bir bütün olarak idrâk etmez. Evrenin ilk muharrikine varan bir muhakeme sürecinin başlaması için ağaçtan bir yaprağın düşmesi yeterlidir. Yaprak nedir? Hareketin doğası nedir? Yaprağın hareketi önceden belirlenmiş midir yoksa rastgele mi oluşur? Yapraklar neden düşer, bu bir imkân mı yoksa zorunluluk meselesi midir? Yaprağın düşüşü bir amaca hizmet ediyor mu yoksa kör ve güdümsüz bir olay mıdır? Bu çerçevede ileri sürülen sorular esasında olup biten ile ilgili nihaî bir nedene ulaşmaya çalışmaktadır.[1238] Bu şekilde varlığı sebep ciheti ile bir nihaî kaynağa dayandırma çabasını ifade eden kozmolojik deliller, âlemin müşahedesinden elde edilen çıkarımlara dayanmaktadır.[1239] Deneysel tecrübelerden alınan öncüllere dayandığı için zorunlu, bilinç, mistik tecrübe, ahlâkî bilinç ve insan bilinci gibi unsurlara dayanan ontolojik ve kavramsal argümanlardan ayrılır. Temel önermesi şudur: "Bütün mümkün varlıklar zorunlu bir nedene ihtiyaç duyarlar."[1240] Burada neden

---

[1236] Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 152.

[1237] Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 63-88.

[1238] J. J. C. Smart, J. J. Haldane, *Atheism and Theism:Great Debates in Philosophy*, 1.

[1239] Brian Garret, *What is this thing Called Metaphysics*, Routledge, Newyork, 2007, 2.

[1240] Quentin Smith, "Kalam Cosmological Arguments for Atheism", *The Cambridge Companion of Atheism*, thk. Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 182.

yokluktan ziyade varlık vardır sorusu da dâhil olmak üzere ister mümkün varlık isterse zorunlu varlık düzeyinde olsun bir yaratıcı varlığı gerekli kılmasına dayanan kozmolojik delil, âlemin müşahedesinden elde edilen çıkarımlarla sürdürülen bir akıl yürütme biçimidir.[1241]

Batı felsefî literatürde kelâm kozmolojik delil olarak belirtilen hudûs delili evrenin varlığa çıkmasının başlangıcında var olan şeyi tespit etmeye dönük bir akıl yürütme biçimidir.[1242] Bu kanıtlamada, sonradan var olanların ortaya çıkmasını ifade eden hudûs kelimesi Kelâm ilminde bir şeyin bütünüyle yok iken sonradan var olması anlamına gelir.[1243] Kelâm düşüncesi bu şekilde belirtilmiş bir yoktan var etme anlayışına dayanmaktadır.[1244] Bu anlayış bir mantığa dayandığı için, yani gerekçesi argümanlarla desteklendiği için felsefî bir temellendirmedir. Dolayısıyla çürütülmesi de ancak felsefî bir yöntemle teklif edilebilir. Teistik bir iddia içinde belirtilen bu argümantasyonda "var olan her şeyin bir sebebi olduğu" öncülü başlangıç yapılmaktadır. Buradan çekilen bilgi hattı ile evrenin var olduğu düşüncesi ilk önerme ile sonuca yönlendirilmektedir. Sonuç olarak var olmaya başlayan her şeyin bir sebebi olması ilkesi içinde ilk sebep olarak Allah fikri yerleştirilmektedir. Fakat hudûs delili, bu hali ile kozmolojik delilden farksızdır. Burada hudûs delilinin farkını belirleyen şey Tanrı'nın bütünüyle evrenin dışında olması; Bir ihtiyacının bulunmaması, zaman, mekân, varlık ve nitelik bakımından ondan ayrı ve önce olması ilkesidir.[1245]

Hudûs teorisinin ortaya çıkmasında Neoplatoncuların, Aristo'nun dört neden teorisi ile Platoncu anlama geleneğini Batlamyuscu kozmoloji ile sentezledikleri "âlemin ezeliliği" iddiaları etrafında başlayan tartışmaların izi sürülebilir. Makdisî'ye göre Platon dışındaki birçok filozof evrenin ve zamanın sonsuzluğunu savunmuştur. Ancak Platon, Müslümanların hareketin sayımı olarak tanımladıkları zamanı vehimde olan şeklinde tarif

---

[1241] Brian Garret, *Whar is this thing called metaphysics*, Routledge, Newyork, 2007, 2

[1242] Quentin smith, "Kalam Cosmological Arguments for Atheism ", *The Cambridge Companion of Atheism*, edt. Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 190

[1243] Bekir Topaloğlu, "Hudûs" md. *DİA*, XVIII/ 305.

[1244] Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 21.

[1245] William Lane Craig, The Kalam Comological Argument, Plagrave McMillan, 1979, 61-65.

etmiştir.[1246] Zamanı evrenin içindeki bir fenomen olarak gören monofizit Hristiyanlar ve Müslüman kelâmcılar âlemin ve ezelî anlamda zamanın varlığını reddetmişlerdir. Bu anlamda Hristiyan bir düşünür olan ve Arap Hristiyanlar arasında Yahya en-Nahvi adıyla bilinen John Philoponus Grammarian (M.S. 490-570) bu konuda bir risâle kâleme almıştır. Philoponus'un Aristo ve Proclus'un âlemin ezeliliğine ilişkin görüşlerine karşı yazdığı reddiyeler Batı düşüncesinde geniş yankı bulmuştur.[1247] İshâk b. Huneyn O'nun Proclus'a karşı kâleme aldığı bu risâleye *Tabakâtü'l-Etıbba ve'l-Hükemâ* adlı eserinde yer vermiştir.[1248]

Müslüman düşüncesinde John Philoponus'un âlemin ezeliliği fikrine karşılık ileri sürdüğü deliller ile Proclus'un *Hücecu Broklus fî Kıdemi'l-Âlem* adlı risâlesi Müslüman düşüncesinde Hudûs teolojisinin gelişmesinde etkili olmuştur.[1249] Craig'e göre bu ilkeyi Mübdi ismi ile zaman bakımından vurgulayacak şekilde ilk olarak önplana çıkaran kişi de Yakup b. İshâk Kindî'dir (801-873).[1250] Kelâmcılar cisimlerin arazlardan soyutlanmaması üzerinde hudûsu temellendirirken Kindî, hudûs teorisini cismin zâtî özelliklerine dayanarak temellendirmiştir.[1251] Wolfson'a göre daha sonra Gazzâlî de dahil olmak üzere bazı kelâmcılar bu delillerden faydalanmışlardır.[1252] Böylece Ca'd b. Dirhem (öl. 124/741) ve Cehm b. Safvân'ın (öl. 128/745) atomların sonluluğu ürerinde başlattıkları tartışma

---

[1246] Makdisi, Mutahhar b. Tâhir el-Makdisi (ö.255/966), *Kitâb el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetu's-Sekafe, Kâhire, t 1/41-42.

[1247] John Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bristol Classical Press, Bloomsbury Academic, 1987; *Against Proclus on the Eternity of the World*, trn Michael Share, James Wilberding, Bloomsbury Academic, Gerald Duckworth & Co Ltd, Cornell Un, New York, 2001.

[1248] İbn Huneyn, İshak, *Tabakatü'l-Etıbba ve'l-Hukemâ*, Beyrut, 1985; Cemalettin Erdemci- Ebü'l-Hayr Hasan b. Sivar el-Bağdâdi, "Alemin Hudusuna İlişkin Yahya En-Nahvî ile Kelâmcıların Delillerinin Karşılaştırılması". *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* 2 (2009): 0-164.

[1249] Proclus Diadochos, *On the Eternity of the World* Trn Helen Lang and A. D. Marco, University of California Press, London, 2001, 124,

[1250] William Lane Craig, The Kalam Comological Argument, Plagrave McMillan, 1979, 19-21.

[1251] Ebü'l-Hayr Hasan b. Sivar Bağdâdi, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelâmcıların Delillerinin Karşılaştırılması", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Cemalettin Erdemci (Ankara, 2009), 2/158.

[1252] H. A. Wolfson, *The Philosoph of the Kalam*, Harward University Press, London, 1976, 124, 318-337, 374-382.; *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001, 315-333.

hudûs teorisi içinde kavramsallaşmıştır.[1253] Bunu kuramsal düzeyde kullanan ilk kişinin de Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olduğu belirtilmiştir. Nazzâm, onun bu konudaki görüşüne şu şekilde yer vermiştir: "Sonradan meydana gelen bütün şeyler bilgi ve kudret açısından sınırlıdırlar. Çünkü kadîm olanın aksine parça ve bütün ilişkisine sahip olduğu için sonlu olması gerekir. Parçaları muhdes olan şeyin bütünü de muhdes ve sonludur."[1254] Bu aslında hudûs delilinin Kelâm ilminin anlama geleneği içinde en net tanımlarından biridir. Daha sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Bakıllâni, Cüveynî ve Ebû Hâmid Gazzâlî ile Ebû Mansur el-Mâtüridî, Ebü'l-Muîn en-Nesefi gibi kelâmcılar hudûs delilini çeşitli argümanlarla zenginleştirmişlerdir.[1255]

Filozofların imkân delili *güneş* ile *aydınlık, ateş* ile *yanma* arasındaki mantıksal ilişkinin Allah-âlem ilişkisine tatbik edilmesine benzemektedir. Bu delilde ulûhiyeti istihkâk etmek için itibarî olarak teselsülün imkânsızlığının benimsenmesi gerekmektedir. Halbuki, Celaleddin Devvanî'nin *İsbât-ı Vâcib* risâlesinin başında dediği gibi, burhanî bilgiler, teselsülün iptalını ve Vâcibü'l-Vücûd'un hak oluşunu desteklemektedir.[1256] Öte yandan sebeplilik nazariyesi vahyin yardımı olmadan teselsülün imkânsızlığı sonucuna ulaşmamaktadır. Normal şartlarda teselsülün imkânsızlığına karar vermek için maddî oluşlar serisinin dışında başka bir ilkeye müracaat edilmesi gerekmektedir. Bu ilkenin başka bir şey değil de Tanrı olduğuna karar vermek illiyet nazariyesi içinde elde edilememektedir. Tıpkı maddî teselsülü durdurmak için vahiyden yardım almak gibi

---

[1253] Atomculuk nazariyesini ilk ele alan kişi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Bu konuda cisimlerin kendisi ile oluştuğu nihaî küçük paraçalara el-cüz la-yetecezza denmiştir. Sünni Kelâm ekolünde ise bu düşünceyi ilk savunan kişinin Bâkıllânî (ö.403/1013) olduğu görüşü geniş kabul görmektedir. Ancak Eş'arî'nin bu görüşleri Mutezileden almış olabileceği hususu da gözönünde bulundurulmalıdır. Zira Eş'arî'nin düşüncelerini sitematik bir şekilde Kaleme alan İbn Fûrek, *Mücerred-i Makâlât* ve el-*Hudûd fi'l- Usûl* adlı eserinde yer verdiği kavramsal tahliller bu iddiayı haklı çıkarmaktadır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 38-40; Cağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelâm el- Kitâbı*, 121; İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* Ed. Danial Gimare. Beyrut: Darü'l-Meşrîk, 1978, 29-30, 264; el- *Hudûd fi'l-usûl*. Ed. Muhammed Süleyman. Beyrut: Darü'l-Garb, 1999. Bk. "Cevher", "Araz" ve "Cisim" md.

[1254] Ebü'l-Huseyn Abdurrahman b. Osman el-Hayyat, thk. Nölberk, 2. Bsm, Beyrut, 1993, 9-10.

[1255] Cemalettin Erdemci- Ebü'l-Hayr Hasan b. Sivar el-Bağdâdi, "Alemin Hudûsuna İlişkin Yahya En-Nahvî ile Kelâmcıların Delillerinin Karşılaştırılması". Kelâm Araştırmaları Dergisi 2 (2009): 0-164

[1256] Celaleddin Devvani, *Risâle fi İsbati'l-Vacibü'l-Vücud*, thk. Muhammed Ekrem, 2013, 23.

teselsülü sonlandıran ilkenin Tanrı olduğu hususu da vahiy bilgisi ile elde edilir. Bu durumda fizik âlemde başlayan bir nedensellik talebinin metafiziksel ilkeye sıçraması kendi içinde tutarlı olmaz. Tümevarımla sürdürülen bir bilgi doğrusunun metafiziksel boyuta sıçraması mümkün değildir. Demek ki imkân delili, fıtrî olarak tahakkuk eden ve vahiyle tahkik edilen hak yaratıcı fikri ile âlem arasındaki ilişkiyi izah etmek için üretilen bir teoridir. Hudûs delili olmaksızın imkân delili fâil-i muhtâr bir yaratıcı fikrine erişemez.[1257]

İmkân delilinde ihdas fiilinin yer alması zâtî anlamda hudûsun benimsendiğini gösterse de zamansal hudûsu doğrudan açıklamamaktadır. Zaten bu irtibat sebeb-sonuç ilişkisi birbirinden müstakil iki varlık alanının ezelî olarak beraber var olması anlamında değildir. Allah mutlak hakikat olduğu için kadîm sıfatının mutlakıyeti ezeliliğe tekabül etmektedir. Diğer varlıkların herhangi bir şekilde Allah'ın kadîm niteliğine takaddüm veya tekabül etmesi mümkün olmayacağına göre Allah zaman bakımından âlemden öncedir. Mâtüridî burada Allah'ın kadîm olmasını çeşitli yönlerden temellendirmektedir. İnsanlardan kendisini kadîm olduğunu iddia eden birisinin olmaması, canlı cansız bütün varlıkların ancak kendi dışındaki bir varlıkla vücut bulması, sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde bulunamaması, aydınlık ve karanlığın sonuç olduğu değişim ve yok oluşun varlığı Allah'ın ezelî ve ebedî varlığına delil olmaktadır. [1258] Zaman bakımından önce olmak zat bakımından önce olmayı gerektirmektedir. Bu durumda zamanın ve özün mutlak hakikati düşünüldüğünde Allah zaman bakımından âlemden önce ve şeref bakımından da ondan üstündür. Allah göreli bir üstünlük ve ululuk olmaksızın yücedir.[1259] Bu böyle olmak durumundadır. Zira bir yetkinliği olumsuzlanmış bir varlık mutlak anlamında kusursuz olamaz.[1260]

Allah ile âlem arasında zat bakımından mükemmellik-nakıslık farkına ilaveten zaman bakımından öncelik-sonralık farkına dayanan bir akıl yürütmeye dayanır. Nihaî

[1257] İsfehânî, *Müfredât*, (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412), 223.

[1258] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 78;Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* 1/100; Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât,* 20.

[1259] İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 41.

[1260] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* 143.

olarak da Allah'ı, evrenin yok iken ortaya çıkmasını sağlayan fâilü'l-muhtar yaratıcısı olarak kabul etmeyi belirten bir ilke esas alınır. Makdisî'ye göre sadece varlık değil, tarih de evrenin yaratılması ile başlamıştır.[1261] Buna karşılık İbn Rüşd'e göre evrenin yoktan var edildiği şeklindeki bir düşünce doğrudan Kur'ân'dan çıkarılamamaktadır. İbn Rüşd hudûs düşüncesinin basitlik ilkesi üzerine kurulduğunu belirterek inâyet ilkesini ön plana çıkarmıştır.[1262] Gerçekte kelâmcıların hudûs delili maddenin oluşumundan başladığı için inâyet delilinden daha kuşatıcıdır.[1263] Öte yandan hudûs delilinin doğrudan Kur'ân'da geçmemesi hudûs teorisinin asliyeti meselesini ortaya çıkarmıştır.

Müslüman filozoflar evrenin ezelî olduğunu iddia edenler ile bir başlangıca sahip olduğunu düşünenler olmak üzere iki kısma ayrılmışlardır. Bu görüş farklılığı filozofların Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi anlama biçimlerini etkilemiştir. Kelâmcılar ise burada Platon'un *Timaeus* 28. pasajda belirttiği bilgi hattını benimsemişlerdir.[1264] Fakat en azından mütekaddimûn dönemi Kelâm düşüncesinde temel mesele, varlık problemi olmayıp âlemin geçiciliğinin tespiti üzerinden Allah'ın kadîm olduğunu ispat edilmesi olmuştur. Dolayısıyla Kelâm düşüncesinde "Allah var mıdır?" sorusundan ziyade "Allah nasıl bir varlıktır?" sorusuna cevap bulunmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda da Allah ile diğer varlıklar arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkisi ele alınmıştır.[1265] Allah'ın ve âlemin hakikatinden kuşku duyulmamıştır. Varlık, daha ziyade hariçte hakikati bulunan şeyleri nitelemek için yüklenen bir sıfat olmuştur. Sıfatlar ise zihnin dışında hakikatleri olan ve varlığın kendisinden pay alarak tahakkuk ettiği ontolojik kategoriler şeklinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Kelâm düşüncesinde, varlık sıfatında pay alan şeyler başlangıcı olan anlamında *hâdis* ile başlangıcı olmayan anlamında *kadîm* şeklinde ikiye

---

[1261] Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (ö.255/966), *Kitâb el-Bed' ve't-Tarih,* Mektebetu's-Sekafe, Kâhire, t 1/41-42.

[1262] İbn Rüşd, *el-Keşf ala menâhici'l-edille fi akâdi'l-mille*, thk. M. Âbid Câbirî, Beyrut, 1998, 161-169; Mehmet Ata Az, *İlâhî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği,* Otto, Ankara, 2017, 180.

[1263] Hüseyin Atay, "Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *KSÜ. İlahiyât Fakültesi Dergisi,* 3 (2004) 7-61, 42.

[1264] Herber A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy,* Oxford University Press, New York, 1987, 1-3.

[1265] Çağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelâm El Kitâbı*, 113-114.

ayrılmaktadır. Başlangıcı olan şeyler kendi dışındaki bir varlıkla sınırlandırılmıştır. Kadîm olan varlık ise Allah'tır. Allah hiçbir varlık ile sınırlandırılmamıştır.[1266] Bütün bu tartışmayı Müslümanlar içinde bir inanç probleminde dönüştüren Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî, Aristo'nun fikirlerini takip ederek âlemin zat ve zaman bakımından sonradan ihdas edildiğini kabul etmeyen Müslüman filozofları küfürle itham etmiştir. [1267] Bu da Müslüman düşüncesinde bilime bir saldırı olarak yorumlanmıştır. [1268]

Nazzâm (öl. 231/845) dışında kelâmcıların benimsediği hudûs teorisi Ebü'l-Hüzeyl'e (öl. 235/850) nisbet edilmektedir.[1269] Hudûs teorisine göre evrenin yaratıcısız meydana gelmesi mümkün değildir.[1270] Kozmolojik gerekçelendirme yöntemine dayanan hudûs prensibine göre Allah kadîm olduğu için sonradan yaratılanların varlık sebebidir.[1271] Fakat bu teori ateistlere karşı ileri sürülmüş bir argüman olarak görülmemelidir. Zira Allah o denli haktır ki Tanrı'nın varlığı bilgisine sahip olmayan birinin var olması düşünülemez.[1272] Bu anlamda hudûs teorisi, feleğe ve dehre tapan, evrenin ezeliliğini savunan düalistlere karşı ileri sürülmüştür. Hudûs delili evrenin yaratılmışlığı üzerinden geçiciliğini tesis eden böylece ezelilik sıfatını sadece Allah'a tahsis eden bir nazariyedir.[1273] Böylece heyûlâ gibi nihaî varlığa özdeş kabul edilebilecek kök madde fikri

---

[1266] Şehristânî, *Kitâbü'l-Musaraa'*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yayınları, 2010, 55.

[1267] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 11-6; Gazzâlî, "el-*el-Munkız* mine'd-Dalal," *Resâîl,* 583-586; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2001, 55

[1268] George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, MIT Press, 2007, 3

[1269] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* 2012, 95; İbn Teymiyye, *Der'u Taarrudü'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatu's-Suud, 1991, 9/184; Gazzâlî, *Tehafutü'l-Felasife*, thk. Süleymân Dünya, Darü'l-Meârif, Kâhire, 124; Ebü'l-Huseyn Abdurrahman b. Osman el-Hayyat, thk. Nölberk, 2. Bsm, Beyrut, 1993, 9-10.

[1270] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 192.

[1271] Bekir Topaloğlu, "Hudus", *DIA,* 18/304-309.

[1272] İbn Sînâ, *Kitâbü't-talikât*, 106

[1273] Ess, *Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları*, 385.

çürütülmektedir.[1274] Burada âlemin bir yaratıcısının bulunduğunun delili âlemin yaratılmışlığının kanıtlanması ile sağlanmaktadır.[1275] Tamamlayıcı bir nosyon olarak da atomculuğa müracaat edilmektedir.[1276] Durum böyle iken "âlemin hak olarak fonksiyonu ne olabilir?" şeklinde bir soru yöneltilebilir. Bu teoriye göre âlem, Allah'ın varlığının kanıtı olmaktan ziyade kendisinde tecrübe edilen delil vasıtası ile Allah'ın hakikat ve değerinin anlaşılmasına katkı sunan bir seviyede bulunmaktadır.[1277]

Kelâm ilminde Allah-âlem ilişkisini ifade eden hudûs teorisinde çeşitli dinî ve felsefî kültürlerle etkileşime girilmesinin etkilerini görmekteyiz. Bu etkilerden en önemlisi felsefenin mantık terimlerinin kelâm ilminde kullanılması ile olmuştur. Başlangıçta Kelâm'ın hakikat anlayışı zihnin dışındaki varlık alanı ile sınırlı iken felsefe ile birlikte zihni varlıklar İslâm Kelâmına girmeye başlamıştır. Bu yola malum olan m'adum, nazar ve istidlâl, mantık konuları gibi meseleler de Kelâm kitaplarında yer

---

[1274] "Hilomorfizm (Hylemorphism)'e göre bütün evren suret ve madde denilen, birbirinden ayrılmayan iki unsurdan meydana gelmiştir. Pre-Sokrat öncesi filozoflar bütün evreni arhke denilen tek bir maddi kaynaktan türediğini belirtmişlerdir. Platon ideler öğretisi ile maddi olan evrene madde ötesi bir boyut kazandırmıştır. Aristo bu düşünce üzerinden hareket ederek kendi mimar tanrı anlayışının şekil verdiği ezeli madde fikrini, heyulayı dört neden içinde konumlandırmıştır. Fakat madde pasiftir. O halde Platon'un ideasından esinlenen formel nedeni maddi nedenin yanına eklemiştir. Form hem maddeyi pasif durumundan kurtarmakta hem de onun gai nedene doğru bir şekil almasını sağlamaktadır. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde varlık oluşmaktadır. Tıpkı ruh ve beden ilişkisinde olduğu gibi sadece zihinde ayrılabilen bu unsurlar aslında varlığın kurucu ilkesidir. Form bedenle birleşerek bedene hem bireysellik hem de gerçeklik kazandıran ruh gibidir. Aristo, *Metafizik*, 1029a, 1036a, 1050a.

[1275] Mâtüridî'ye göre âlemin yaratılmışlığının birçok delili bulunmaktadır. âlemdeki şeyler bir başlarına ayrılıp birleşmemeleri, parçalar arasında daha zaruri olması, âlemdeki şer ve kötülüğün bulunması âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaktadır. Mefhumu muhaliften bir parçanın diğerine göre zaruriliği olmasaydı bütün parçaların en mükemmel olacağı bir süreç doğacaktı. Bu durum zamanla âlemde şer ve kötülüğün olmaması ile sonuçlanan bir tekamülü gerektirecekti. Araz ve ayanın ilişkisi, bir araya gelmemesi gereken zıtların terkibi, insanın kendini ezeli bir varlık olarak düşünememesi, canlıların yaşamını devam ettiren gıdaların kendi bilgi ve kudretleri dışında üretilmesi, kendilerini onaramamaları, cisimlerin bölünmesi, varlıkların birleşmesi, farklılaşması gibi durumlar âlemin kendi dışında bir varlığa muhtaç olduğuna delildir. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 83-84.

[1276] İbn Fûrek, *Mücerredi makâlât,* Ed. Danial Gimare. Beyrut: Darü'l-Meşrîk, 1978, 29-30, 264; el- *Hudûd fi'l-Usûl*. Ed. Muhammed Süleyman. Beyrut: Darü'l-Garb, 1999. Bk. "Cevher", "Araz" ve "Cisim" md.

[1277] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedât: Klasik Mantık,* 25.

bulmaya başlamıştır.[1278] Örneğin Kur'ân'ın kendi bağlamı içerisinde zat ve zaman ayrımı yoktur. Felsefe ile etkileşime girdikten sonra Müslüman düşüncesine giren vâcib ve mümkün kavramları hudûs teorisine zat ve zaman bakımından bir içerik kazandırmıştır. Burada öz bakımından sonralık öncesinde yokluk olan anlamında "hudûs bi'z-zat" ile ifade edilirken zaman bakımından sonralık öncesinde yokluk olan ve zaman bakımından sonradan olan anlamında "hudûs biz'z-zaman" ile belirtilmiştir. Zat ve zaman bakımdan hâdis olan şeyin tahakkuku öncesinde yokluk olan ve var olması üstün bir kudretin yaratmasına muhtaç olandır.[1279] İki şeyden birinin ötekine göre zat ve zaman açısından konumu ise "hudûs-u izafî" şeklinde tanımlanmıştır.[1280]

Hak inkârı mümkün olmayan sabite anlamında Allah'ın zatına delâlet ettiğinden onun zamansal öncelik bakımından kadim, değişmezlik anlamında da bâkî olmasını gerekir. Varlığı hiç değişmeden duran mutlak haktır. Bu anlamda kadim, "Vâcibü'l-vücûd" olan zatın olması gereken bir vasfıdır.[1281] Allah'ın kadîm olması selb yönü ile hâdis olmamasını, evvel olması tespit bakımından ahir olması anlamını içinde taşır. Sabit olması ise bütün sıfatlarını mutlak kılmaktadır. Bu durumda Allah'ın alim olması mutlak ilim sahibi olmasını, kadir olması mutlak kudret sahibi olmasını ifade eder.[1282] Muhdes olanın varlığa gelmesi ve kendisini yaratan Allah'a muhtaç bulunması muhdes olanın kendi nefsinde mümkün oluşundandır. Çünkü varlığı bir başkasının varlığına bağlıdır. Bu sebeple onun zorunluluğu da kendisinin gayrı iledir.[1283] Âlem var olma ya da olmama tercihini kendi başına yapamaz. Bu anlamda bir müreccihe ihtiyaç vardır. Yaratıcı onu bilerek bir hikmet üzere var etmiştir.[1284]

[1278] Mevlüt Özler, "Kelâm Tarihi", *Kelâm El Kitâbı,* 23.

[1279] Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır, 1306, 36, 37, 114; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/129.

[1280] Cürcânî, *Ta'rifât,* 153.

[1281] Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Darü'l-Minhac, Lübnan, 2012, 113.

[1282] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 180.

[1283] Ebü'l-Muin Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* thk. Muhammed Enver, Kâhire, 2011, 1/59-60; İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem,* 7.

[1284] Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thhk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, 2003,1/105.

Hak kavramının sabit anlamına gelmesi Allah için söz konusu olduğunda Allah'ın kevn ve fesadın kusurlarından münezzeh olması anlamına gelir. Âlem içinse yoklukla vasıflanan anlamına delâlet eder. Zira âlem bir şeyin sübutunun başka bir şeyin sabitliğine bağlı olması hasebi ile yoklukla maluldür.[1285] Allah ise sabittir. Zamansal olarak Allah'ın tenzîh edilmesi hususu kıdem sıfatı ile sağlanmıştır. Kıdem veya kadîm kelimesinin temel anlamı *adım atmak* demektir. Kadîm ise en ön adım demektir. İleri-geri, eski-yeni, önce-sonra ilişkisinde kullanılır. Kadîm, 'bir'in 'çok' olandan önce gelmesi gibi hem zat hem de zaman anlamıyla kullanılmaktadır.[1286] Zat bakımından önce olması 'çok'un varlık sebebi olmasıdır.[1287]

Kadîm geçmişte hep var olan, bâkî ise gelecekte hep var olacak olan demektir. Ancak kadimi Allah'ın ezelî olması mânası ile düşündüğümüzde Kur'ân'da böyle bir ifade geçmez. Kadîm kelimesi değişik biçimlerde kırk sekiz defa geçtiği Kur'ân'da daha çok yapıp öne sürülen şeyler, bir şeyin ilk hali üzere kalması,[1288] zamanda eski olmak[1289] ve ayakların sabit olması anlamında geçmektedir.[1290] Bir yerde de peygamberin önüne geçmeyin anlamında kullanılmaktadır.[1291] Bunun dışında, Kur'ân'da Allah 'ın ezelî olması anlamında, bir kullanım biçimi bulunmamaktadır.

Kadîm vasfı felsefenin ezelî madde teorisine alternatif bir nazariye olarak hudûs delili ile ortaya konulmuştur.[1292] Burada Allah'ın bâkî olmasının beyân edilmesi hasebiyle

---

1285 İbn Haldûn,. *Lubabü'l-muhassal*, 1995, 38. "Sübutu şeyu' li şeyin aher ve ademuhu anhu"

1286 İsfehânî, *Müfredât*, 661; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut, 1992; Eş'arî, *Makâlât*, 543; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/238; İbn Hazm, *Fasl*, 1975, 2/152.

1287 İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/146

1288 Hicr 15/23-24 **وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ**

1289 İsfehânî, *Müfredât*, 661.

1290 el-Enfâl 8/11.

1291 el-Hucûrât 49/1.

1292 Ezeli madde fikri Dehriyye tarafından savunulmuştur. Dehriyye'ye göre öncesiz bir başlangıçta heyula veya tıynet denilen bir kök maddeden intikal ve başkalaşma ile yeni varlıklar türemiştir. Tanrı'nın varlığını kabul edenler ise tahakkuk eden varlıkları ezelde Allah ile birlikte düşünmektedirler. Bu konudaki fikirleri inceleyen Mâtüridî, Dehriyyûnun oluş teorisinin; iftiraktan ictimaya, ictimadan iftiraka ve nasıl olduğunu bilememe şeklinde üç tavra sahip olduğunu tespit etmiştir. Varlıktaki herhangi bir halin bulunuşu zattan kaynaklanıyorsa zat var oldukça değişmesi mümkün olmaz. Ayrıca dıştan bir

kıdemine de hükmedilmektedir. Tanrı'yı sonsuz yapan şey hiçbir varlık tarafından kuşatılmamış olmasıdır. İstidlalde bilinmesi gereken ilk sıfat kadimin bu anlamda kadir olmasıdır. Evrenin yaratılmış olduğu ve diğer sıfatların sıhhati bu sıfata bağlıdır. Allah öncesinde bir varlık olmayan varlıktır. Allah'ın kadîm olması onu hâdis olmaktan münezzeh kılmaktadır.[1293] Allah'ın hep var olmasını ifade eder. Kabul-i 'amme delili de bunu gerektirmektedir. Zira geçmişte sabit olan bir şeyin aksine delil olmadıkça var olduğuna hükmedilir.[1294]

Öncelik hiyerarşisinde 'takaddüm bi'l-illet', 'takaddüm bi'z-zaman' ve 'takaddüm bi'z-zat' olmak üzere üç takaddüm biçimine yer verilmektedir. Birincisi olan takaddüm bil-illet, mütekaddim ve müteahhir olanın birbiri ile olan illet malul ilişkisine delâlet etmektedir. Burada öncelik tab'an ve illette olur.[1295] İllet veya tabiat bakımından önce olma anlamındaki "Takaddüm bil-illet" hiyerarşisinde malulün varlığı fâilin zorunluluğunu gerektirmektedir. Bu anlamda her ne kadar akılda ayrı idrâk edilse de dış dünyada illet, elin hareketinin anahtarın veya mührün hareketine önceliği durumunda olduğu gibi malulün varlığından ayrılmaz. Burada illetin hareketi malulü gerektirmektedir. Bir sayısının iki sayısından önce gelmesi durumunda olduğu gibi tabiat olarak da önce gelen şeyler olabilir.[1296]

---

etki olmaksızın bir şeyin mevcudiyetinin ortadan kalkması veya değişmesi de mümkün değildir. Mâtüridî'nin deyimi ile "şu eve bir başkası girmedikçe kimse giremez" paradoksu söz konusudur. Bu durum Dehriyenin kök-madde ve ezeli-madde teorilerinin geçersizliğini ortaya koymaktadır. Kâdî Abdülcebbâr cisimlerin hem kadim hem de hadîs olamayacaklarını ifde ettikten sonra cisimlerin sonradan olan cisim ve arazlarla birlikte bulunması evrenin hadîs olmasına delil göstermiştir. Paradoksların yanıltıcı etkisine itibar etmemeyi göstermesi bakımından Gazzâlî'nin şu örneği önemlidir. "Dünyada tane kadar bir şey bir şehre konsa ve bu şey beldeyi şehri tamamen yok edip sonra kendi kendisini yok etmesi mümkün mü diye sorulursa imkânsız denir. Ancak kıvılcım ateş bunu yapabilir. Gazzâlî, "*el-Munkız*", *Resâîl*, s 606; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul,173, 186-189, 192, 209-221; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 173-177.

[1293] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012, 118.

[1294] Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, md.10.

[1295] Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/134; Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306. 29.

[1296] Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306, 29.

Diğer bir öncelik biçimi ise "takaddüm bi'l-mertebe" olarak ifade edilen mertebe önceliğidir. Cinsin neve, mebdenin umuma, hükmün inikasının yükümlülüğün inikasına, imamın me'muma göre konumu, kıblenin önceliği, hükmün inikası ile farzın inikasını gerektirmesi gibi durumlar derece bakımından öncelenmeyi gerektirmektedir.[1297] Birincinin bir ihtiyaca gereksinimi olmaksızın sonrakine göre önde olma durumu ise "takaddüm biz-zat" veya "takaddüm biş-şeref" deyişi ile ifade edilmiştir. Burada mütekaddim olan ile müteahhir olanın bir vücûdda bulunması ve aralarındaki tertibe göre düzenleri ile mütekaddim ve müteahhir olanın aynı oluşta birleşip birbirine ihtiyaç duymamalarında da öncelik şeref yönüyledir. Takaddüm bi'z-zattın yanısıra takaddüm bi'z-zaman da sonraki zamana göre önceki zamanın durumuna dayanan bir önceleme ifade eder. Eğer mütekaddim ile müteahhir aynı vücûdda birleşmiyorlarsa o zaman öncelik zaman yönüyle olur. [1298]

Hak olanın zamansal önceliği çeşitli kelimelerle ifade edilmiştir. Süre bakımından uzunluk, mübalağalı bir şekilde bütün vakitlerin sonu anlamına gelen ebed kelimesi dehr, daim, kadîm ve ezelî kelimeleri ile anlamdaş görülmüştür.[1299] Emed, sınırı bilinmeyen müddet, ebed ise gelecekle ilgili kullanılmıştır. Sermed ise ezel ve ebed arasında uzanan zamandır. Başlangıcı ve sonu olmayan şeyin yapısı olarak tarif edilmiştir. Değişenin değişene nisbeti zaman, sabit olanın sabit olana nisbeti sermedle ifade edilmektedir.[1300] Ancak dehrin başından sonuna kadar âlemin müddeti olarak ifade edilmesi onu ezelî anlamını nefyetmiştir.[1301] Dehr, âlemle birlikte var olan bir zaman formunu ifade ettiği ve cisimlerin hareketine bağlı olduğu için ezelilik anlamına gelmez. Öte yandan dehrin kıdemini savunanlar olguları dehre isnat ettikleri ve bu yüzden dehriyyûn olarak anıldıkları bilinmektedir.[1302] Dehriyyûn, zamana yaratıcı vasfı verecek kadar mübalağa eden bir fırka olmuştur.[1303] Burada kavramsal bir karışıklığın bulunduğu anlaşılmaktadır.

[1297] Âmidî, *Gâyetü'l -merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Kâhire, 1971, 285.

[1298] Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd*, 1/134.

[1299] İbn Farîs, *Mu'cemü'l-mekâyisü'l-luğa,* Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/34.

[1300] Eş'arî, *Makâlât*, 138.

[1301] Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 169.

[1302] Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/269.

[1303] Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/75.

Dehr, tanrısal zamana dair bir kavramdır. Çünkü Yüce Allah'ın ezeliliğinin anlamı dehr, evren için ezeliliğin anlamı ise zamandır.[1304] Zaman tasavvuru mutlak zaman olan dehrin algılanması ile mümkün olmaktadır. Dehr insanın emed, ebed, kadim, ezelilik gibi zaman tasavvurlarının kendisi ile bilindiği kategoriyi ifade etmektedir. Allah'ın sonsuz başlangıçtan beri var olmasını belirtir. Âlemin daha sonra bir başlangıç noktası ile var olup gelmesi de zamanın konusu olur. Zekeriya er-Râzî, âlemin ezeliliğini savunan maddenin arkasındaki yaratıcı kudreti inkâr eden dehrilere ve tabiatçıların görüşlerini çürütmek için âlemin ömrü ile Allah'ın ömrünü birbirinden ayırırken Allah'ın kıdemini, dehri mutlak kavramı ile belirtmiştir.[1305]

Ezelilik, öncesinde varlığını olumsuzlayacak bir illetin olmaması anlamında kadîm olmayı ifade eder. Kadîm denilir çünkü varlığından önce yokluk denilen ma'dûm yoktur.[1306] Hiçbir şey yok iken onun var olması, varlık olarak zeval bulmaması, onun dışında hiçbir şeyin var olmamasıdır.[1307] Bu husus yani ondan önce herhangi bir varlık olmaması ilk varlığı evvel yapar. Cehm b. Safvân'a göre evvel kendisi ile birlikte başka bir şeyin bulunmamasıdır. Kâdî Abdülcebbâr ise konuya daha çok mantıksal bir ilkeden yaklaşarak evvel ve ahiri imkân ve vücûb mânasıyla ele almıştır. Ona göre evvel ondan önce ve sonra hiçbir varlığın olmadığı sadece onun varlığının düşünülebildiği bir tasavvuru ifade etmektedir.[1308] Bütün varlıklardan önce var olması,[1309] onun hep var olması,[1310] varlığının başlangıcı olmaması anlamına gelir. Bu şekilde Allah'ın her şeyden önce olacak şekilde kadîm olması onun evvel olmasıdır.[1311]

[1304] Cemalettin Erdemci- Ebü'l-Hayr Hasan b. Sivar el-Bağdâdi, "Alemin Hudusuna İlişkin Yahya En-Nahvî ile Kelâmcıların Delillerinin Karşılaştırılması". Kelâm Araştırmaları Dergisi 2 (2009): 163.

[1305] Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, 73-90.

[1306] Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 28; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306, 28; Cüveynî, *İrşâd*, 182;Ebü'l-Hasan Ahmed b. Farîs b. Zekeriya el-Kazvini (ö.395) İbn Farîs, *Mucmelu'l--Luğa*, ed. by Zahir Abdulmuhsin Sultan, (Beyrut: Müessetu'r-Risâle, 19,(86 Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/94.

[1307] Eş'arî, *Makâlât*, 543,

[1308] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/438.

[1309] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/238.

[1310] İbn Hazm, *Fasl*, 1975, 2/152.

[1311] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/6.

Mâtüridî hakikati mutlak olmayan, bu vesile ile zatının bilgisi de mutlak olmayan, tabiatın sürekli birleştirme ve ayrıştırma eylemine tabi olan renk, araz ve cisim gibi varlıkların başlangıçta "la min şey" anlamında yok iken sonradan var olmalarına hudûs demiştir. Buradan hareketle hâdis varlığın kıdem ve beka ile olan ilişkisini değerlendirir. Mâtüridî'ye göre önceden hâdis olan bir şeyde kıdemin bulunmayacağı kesindir. Cehm b. Safvân ve Ebü'l Hüzeyl el-Allâf da bu görüştedir. Onlara göre geçmişte kadîm olmayanın gelecekte ebedî olması mümkün değildir.[1312] Peki, hayatın sürekliliği anlamında bir beka mümkün olabilir mi? Bu konu önemlidir. Zira ahiretin temellendirilmesi hâdis bir varlığın bâkî olmasına dayanmaktadır. Mâtüridî hesabın oluşması için başlangıç kabul edilecek bir birimin konulmasından sonra hesabın artarak devam ediyor olması beka ile kıdemin farklı statülerde kavramlar olduğu iddiasına gerekçe yapmıştır. Ona göre ileriye doğru bir arazdan sonra "ta'akkûb" halinde diğer arazların bulunması mümkündür. Fakat Allah için kıdem onun beka yönünden sonsuz olduğuna delil olmaktadır.[1313]

Allah'ı hikmet merkezli tasavvur eden Mâtüridî,[1314] Mu'tezile'nin iradeyi âlemin içinde tahakkuk eden bir sıfat olarak konumlandırmalarının sebep olduğu çelişkiyi dile getirir. Burada Mu'tezile'nin arazların art arda gelmesini başlangıçta kabul etmekle birlikte sonradan deizmi ima edecek şekilde bir kendindelik yüklemesini tenkit eder. Mâtüridî iradeyi âlemle özdeşleştiren bu yaklaşımı tutarsız bulmuştur. Mâtüridî'ye göre bu durum âlemin kendi başına var olduğu ve sürüp gittiği şeklinde bir düşünceye kapı aralar ki bu tür düşünceler tevhîde aykırıdır. Hâlbuki âlem cevher ve arazı ile her an devinim ve tagayyür halinde olup cisim denilen şeyler arazların "ta'âkub" halindeki sentezinden başka bir şey değildir.[1315] Burada Ka'bî'nin cisimleri araz gören düşüncesine müracaat etmektedir. Gerçekte âyetlerde âlemdeki nesnelerin araz olduğu hususu geçmektedir.[1316]

[1312] İbn Teymiyye, *Darr'u Taarrudü'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatu's-Suud, 1991, 9/184; Gazzâlî, *Tehafutü'l-Felasife*, thk. Süleymân Dünya, Darü'l-Meârif, Kâhire, 124.

[1313] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 80.

[1314] Mahmut Ay, "Kelâmda Adalet, Kudret, ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", Eskiyeni, Güz-2015, 25

[1315] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 79; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* Kâhire, 1/61

[1316] el-Enfâl 08/67; et-Tevbe 09/42; Bağdadî, *Fark*, 95-96, 138; Şehristânî, *Milel*, 1/75.

2.1.4.4. Fıtrat Delili: Yaratılış Yolu ile Gerekçelendirme

Din ve felsefenin en köklü meselelerinden biri olan doğuştancılık ya da fıtrat, bir varlığın doğuştan beraberînde getirdiği bilgiler ve yeteneklere işaret etmek için kullanılır.[1317] İnsanın bazı yetenekleri beraberînde getirdiği aşikâr olsa da problem doğuştan bilginin mümkün olup olmaması etrafında derinleşmektedir. Bu doktrine göre doğuştan gelen fikirler bütün hakikatin tümdengelim ve müşâhede yoluyla elde edilen her çeşit bilginin kaynağını oluşturur. Sokrates ve Platon gibi Descartes'in de bu düşünceyi savunduğu bilinmektedir. Kant da aynı şekilde akıl yürütme kategorilerinin zihinde tecrübeden önce apriori bir düzlemde bulunduğunu belirtmektedir.[1318] İdealizm'in köklerinden birini oluşturan doğuştancılık sadece deneysel bilgileri referans alanlar tarafından benimsenmez. Mesela John Locke, insan zihnini başlangıçta boş levha şeklinde kabul eder. Ancak ruhun yetkinliğini de göz ardı etmez.[1319]

Felsefî açıdan bilginin potansiyel olarak insan fıtratında gömülü bulunduğunu iddia eden ilk düşünürlerden biri Platon'dur. Ruhun doğuştan bilgiye sahip olduğu ve bu bilgilerin deneyimler sonucunda hatırlandığı *anemnesis* ya da *recollection* teorisinde Platon dünyayı ideler âlemine ait bilgilerin hatırlandığı alan olarak belirtir. Aynı ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek için öne sürülen bu teoride, Platon'a göre, insanın öğrendiği yeni bir şey yoktur. Bütün öğrenmeler insanın kendisinde içkin olan potansiyel bilginin açığa çıkarılması ile gerçekleşir. Platon'un belirttiğine göre ruhun maddî bedende yer almasıyla birlikte ideler âleminde daha önce idelere ilişkin sahip olduğu tüm bilgiyi unutmaktadır. Ancak ruhun bu unutması mutlak bir unutma olmayıp geçici bir örtünmedir. Ruh, nesneler dünyasında idelerin birer gölgesi ya da kötü kopyası olan her bir tekil varlığı deneyimlediği anda önceden bilip de unuttuğu bilgileri yeniden anımsamaya ve hatırlamaya başlar. Yöntem olarak sürekli sorularla muhatabın kendisinde saklı olan bilginin açığa çıkması sağlanır. Platon bunu göstermek için sorularla bir kölenin geometri bilgisine sahip olduğunu ispat etmeye çalışır. Fakat hatırlanan bilgi idelerin mutlak bilgisi

---

[1317] Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 124.

[1318] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993, 29; *Pratik Aklın Eleştirisi*, 4.

[1319] John Lock, *İnsaın Anlama Yetisi Üerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, Ankara, 2000, 95,133; Süleymân Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 124.

midir? Platon'a göre bu bilgi idelerin bilgisi gibi mutlak bir doğruluğa sahip olmayıp eksik bir bilgidir.[1320]

Dini terminolojide fıtrat, insanın kendisine göre yaratıldığı, kapasitesinin bil-kuvve taşındığı ilk modeldir. Bu potansiyelin dayandığı ontolojik zemin misaktır. Allah insan ilişkisi misakla başlamaktadır. İnsanın misakta evet demesi onun aklî yetkinlik potansiyeli ile var olacağına delâlet etmektedir.[1321] Bu demek oluyor ki tıpkı insanın bedensel organlarını hazır bulması gibi akıl yetisi, mükemmel varlık bilinci, hakikat istenci, şüphe, tasavvur, tasdîk gibi kuvveleri de hazır bulmaktadır. Bu anlamda *fitrat teorisi* insanın bilgi, değer ve varlığa ilişkin tasavvurlarının kök ilkeler üzerinde bina edildiği, dolayısıyla insanın doğuştan bazı kuvvelere sahip olarak dünyaya geldiği tezine dayanır.[1322] Ancak bu fikrin tahakkuk etmesi için bazı akıl ve idrâk yeterlilikleri şart koşulmuştur. Bununla birlikte herkeste bu istidadın yeterli derecede tahakkuk etmemesi herkes için hakikati talep edememenin mazereti olamayacağı görüşü de belirtilmiştir. Hatta düşkün kimselere bakıp ehil olanların sakındırılması gerekmez denilmiştir.[1323] Vahiy ise bu fıtrî kapasiteye ilave ikinci bir bilgi yükü olarak ve özellikle teklifin ve dolayısıyla va'd ile vaîdin meşru olarak tahakkuk etmesi için gerekli olan bir hidâyet biçimi şeklinde değerlendirilmektedir.[1324]

İslâm ahlâk felsefesinin odak kavramı insanın masumiyetini, teolojik kökenini ve ontolojik esaslarını bildiren fıtrat kavramıdır.[1325] Kuran düşünce sisteminde bazı niteliklerin fıtrî olduğunu ima eden âyetler bulunmaktadır. Örneğin Kur'ân'da adaletin insan fıtratına yerleştirilen bir ilke olduğu belirtilmektedir.[1326] Buradan hareketle dinî inancın fıtrî olduğunu savunmak mümkün görülmüştür.[1327] Mâtüridî ise tevhîdin fıtrî

[1320] Plato, *Meno*, 81b-82c; *Phaedo*, 72d-74a.

[1321] Ahmet Akbulut, "Kur'an'da Tanrı-Birey İlişkisi", 40.

[1322] Rum 30/30 **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**

[1323] İbn Rüşd, *Faslü'l-mâkâl*, 30.

[1324] Şaban Ali Düzgün, "Allah'ın Varlığı", *Sistematik Kelâm*, 98; "Varlık" ; *Kelâm El Kitâbı*, 193.

[1325] Park, Richard S.. *Constructing Civility : The Human Good in Christian and Islamic Political Theologies*, University of Notre Dame Press, 2017, 131.

[1326] İnfitar 82/7 .

[1327] Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 13.

olduğunu belirtmiştir.[1328] Hristiyanlar da fıtrî kuvveye asli günah doktrini üzerinden atıf yapmaktadırlar. Bu düşünceye göre insan işlediği bir suçtan dolayı bu dünyaya sürülmüştür. Hristiyanlığın asli günah doktrininin Tanrı'ya göndermede bulunmasına mukabil İslâmiyet'te inancın masumiyeti ile birlikte insanda bil-kuvve bulunduğu düşüncesi bulunmaktadır.[1329] Bil-kuvve îmân durumunu, İslâm'a meyilli olmak, Müslüman olmak anlamındaki *hanif* kelimesi üzerinden Kur'ân'a dayandırmak mümkün olmaktadır.[1330]

Fıtrat kavramının bilgi ile ilişkisi, yani insanın önceden bazı bilgilere sahip olarak dünyaya geldiği konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Müslüman düşüncesin bunu bir hakikat krizi içinde ilk dile getiren kişi Gazzâlî'dir. Taklîtten kurtulmak için sürdürdüğü hakikat arayışını kendi irade ve çabasına bağlamaktan ziyade Allah'ın kendisinde yarattığı fıtrat ve mizaca bağlayan Gazzâlî, kişinin ailesini öğretmenlerinin telkinleri ile oluşan ve taklit edilerek sürdürülen inançları sorgularken radikal bir tutum içinde fıtrat hadisine göndermede bulunur. Kaynaklarda geçtiği şekliyle Hz. Muhammed bir sözünde; **"**Her doğan, İslâm fıtratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar" buyurmuştur.[1331] Bu hâdis fıtrat ile İslâm'ın aynı görülmesine yol açmıştır. Fakat burada daha özel bir durum vardır. Fıtrat ile hanif dininin bir arada düşünülmesi fıtratın Hz. İbrahîm'in temsil ettiği teolojik kabuldeki karşılığı onu insanın çocukluk dönemindeki saf haline ait bir inanç şeklinde yorumlanmasına sebebiyet vermiştir.[1332] Buna Kutsal Kitap'ta da işaret edilmektedir.[1333] Öte yandan Gazzâlî'ye göre insan cevheri, Allah'ın var ettiği ve sadece Allah'ın sayısını bildiği âlemlerle ilgili herhangi bir bilgiye sahip olmayacak şekilde fıtraten boş olarak dünyaya gelmektedir.[1334]

[1328] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,187.

[1329] Rum 30/30; İsfehânî, *Müfredât*, 382; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 255.

[1330] İbn Farîs, *Mu'cemu Meqayisül'-Luğa*, 2/110; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* s 359.

[1331] Buhârî, Cenâiz, 92; Tirmizî, Kader 5; Müslim, Kader 22-24; Darimi, İsti'zan, 54.

[1332] Uri Rubin, "Prophets And Calıphs: The Bıblıcal Foundatıons Of The Umayyad Authorıty" *Method and theory in the study of Islamic origins,* edt. H. Berg, BRILL, 2003, 76.

[1333] Kutsal Kitap, Yaratılış, *Genesis Rabbah* 61 no, 1.

[1334] Gazzâlî, *el-el-Munkız mine'd-dalâl*, 598.

Ebû Hanife'ye göre de Allah, insanı küfür ve îmândan salim olarak yaratmıştır.[1335] Gazzâlî'nin ve Ebû Hanife'nin burada fıtratın kuvve yönünü değil de önceden koşullandırılmış olarak dünyaya gelme noktasında boş levha teorisini savundukları söylenebilir.

Fıtrat ile hakikat arasındaki temel engel nedir? Gazzâlî'ye göre taklîttir. Telkinlerle oluşan *taklitten* kurtulmak için de hakikatin bilgisine sahip olmak gerekir. Mâtüridî de ülfetten, nefsanî arzulardan kaynaklanan özenti ve taklîdi hakikatin bilgisi için engel görmektedir.[1336] Hakikatin bilgisini ise kendisine hiçbir vehmin karışmadığı ve kalbin üzerinde sükûnet bulduğu her türlü şüphe ve hata ihtimalinden uzak yakîni bilgi olarak tanımlamıştır. Öyle ki bir kimse bu bilginin hatalı olduğunu göstermek için asayı yılana çevirse ve asayı yılana nasıl çevirdiği merak edilse de bu bilgiden şüphe edilmez. Bu bilgi on sayısının üçten büyük olduğunu bilmek gibi şüphe ve ihtimali dışta bırakacak şekilde kesindir. Dolayısıyla bu niteliğe sahip olmayan bir bilgiye güvenilemeyeceği gibi güven vermeyen hiçbir bilgi de kesin bilgi seviyesinde kabul edilmez.[1337]

O halde fıtrat, insanın bazı bilgilere koşullanması anlamında olmayıp biliş, değerleme ve eyleme süreçlerine iradî olarak katılmaya imkân sağlayacak donanımlarla dünyaya gelmesini ifade eder. Bu donanım doğa hali kavramalardan başlayarak "ben" diye kendi potansiyelini ortaya koyacak özün ontolojik zeminini oluşturur.[1338] Bu öz bi'l-kuvve haldedir. Hem iradî hem de istemsiz hareket biçimleri ile zaman içinde bilfiil olarak tahakkuk etmektedir. Böyle bir süreci Hay b. Yakzân'ın hakikat arayışında çok daha net tespit etmek mümkündür.[1339] Bununla birlikte 'Ben'in kurulabilir yönünün olması insanın bilgi, değer ve paradigmalarına ilişkin bütün yaklaşımlarının deneysel olarak inşa edildiği, dolayısıyla başlangıçta herhangi bir öz olmadığı savına da gerekçe yapılmıştır. Bu kurama göre insan kendi kültürü tarafından kurulan bir varlıktır.

[1335] Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 7.

[1336] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 179-180.

[1337] Gazzâlî, *el-el-Munkız mine'd-dalâl*, 579.

[1338] Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 180.

[1339] İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, 47.

İnsan türüne özgü müzik yapma ve dinleme ihtiyacı evrim psikolojisi düzeyinde açıklansa da klasik müzik senfonisinin ortaya çıkışı bununla açıklanamaz. Bu yüzden kültürel farklılıkları genlere dayalı biyolojik evrim üzerinden izah etme ısrarı genetik olmayan öğrenmenin doğduğu büyük gelişmeyi göz ardı eder. Dolayısıyla insanın içinde hakikati duyumsadığı kültürel gelişme ve kalıcılığı biyolojik evrim yerine başka bir süreçle açıklamayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü en önemlisi kültürel unsurlarda neyin ayıklanacağına, neyin seçileceğine şeylerin nasıl ve hangi ilkelerle genişleyeceğine karar veren bir üst bilinç derinden kendisini hissettirmektedir. Dolayısıyla doğal seçilim yasası ve kültürel seçilim yasasının esasında açıklamadığı birçok boşluk kalmaktadır. Bu durum her şeyi en başında yok saymayı imkânsız kılmaktadır.[1340]

İlk hakikat olarak ortaya koyduğu "cogito"da Tanrı'nın ve ruhun varoluşunu ispatlayan Descartes'a göre her şeyden şüphe duysak da düşünebildiğimizden şüphe duymamaktayız. Kendi bilincimizin hakikatini sorgulayamayız. Demek ki düşünme eylemi var, bu varsa benlik de vardır. Fakat bu bir sezgiye dayanmaz. Descartes bunu hakikati talep eden kendi beni üzerinden yola çıkarak tespit etmiştir. Yani bu yargı çıkarımsal bir bilgidir. Descartes her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğimizde bile "ben"in zorunlu olarak herhangi bir şey olması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla "düşünüyorum öyleyse varım" doğrusu kuşkucuların tüm aşırı varsayımlarıyla sarsılmayacak kadar sağlam, güvenli ve kendini kabul ettiren "apaçık" bir bilgidir. Descartes bu nedenle bu doğruyu, araştırdığı felsefenin ilk ilkesi olarak hiçbir kuşkuya düşmeden alabileceğine karar vermiştir. Burada Descartes, şüpheden ben fikrine vardıktan sonra bedenden bağımsız tasarlanabilen benlik algısından ruhun varlığına ulaşmıştır. Ruhun düşünme kuvvesi üzerinden kendisinden daha yetkini düşünülmeyen varlık idesi şeklinde belirmesi onu bütünü ile maddî evrenin dışında bir töze eklenmesi gerektiğine kanıt yapmıştır.[1341] Bu akıl yürütmenin Müslüman düşüncesindeki karşılığı İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunda bulunur. Bu teori ile bütün tecrübe, algılama ve deneyimlerden bağımsız benliğin varlığını temellendirilmiştir.[1342] Çok sonra David Hume buna demet

[1340] Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, 45.

[1341] Renê Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 27-28, 71.

[1342] İbn Sînâ, *Avicenna's De anima*, thk. Fazlur Rahman, Oxford University Press, London, 1970, 16, 255; *Risâletü'l-Adhaviyye fi Emri'l-Mead*, thk. Süleymân Dünya, Darü'l-Fikri'l-A'rabi, Mısır, 1949, 127-9.

anlamında Bundle teorisi ile itiraz edecektir. Hume bu görüşü ile fıtrat ya da benlik denilen özün tecrübe ile kurulduğunu ileri sürmüştür. Bu iddiasını gerekçelendirmek için Hume, "ben" denilen şeyin algılardan bağımsız bir şekilde idrâk edilmesinin mümkün olmadığını, benlik denilen şeyin hareket halindeki algısal parçacıkların bir araya gelmesi ile oluştuğunu belirtmektedir.[1343] Fakat bu indirgeme rüya hali, algıların ben öznesini kuracak şekilde bir araya gelmesi ile kişisel algıların aidiyeti gibi hususlarla çelişmektedir.

Fıtrat lehine belirtilen görüşler çok olsa da uluhiyet inancının insan fıtratında gömülü olduğu inancı doğrudan Kur'ân'da geçmemektedir. Hatta Kur'ân'a göre insan hiçbir şeyi bilmez halde dünyaya gelmektedir.[1344] Dolayısıyla inancın fıtratliği meselesi, farklı âyetlerin bağlamsal ilişkilerinden çıkarılmış bir sonuçtur. Gerçekte fıtrat, Allah'ın yaratıcı vasfını betimleyen konuların ifadesi içinde yer bulmaktadır.[1345] Yaratılışın delil olması, afâk ve enfûsteki işaretler üzerinde tefekkür etme, delilleri gösterebilme, işitebilme ve idrâk edebilme ile mümkündür.[1346] Nitekim Mâtüridî, enfûs kavramına büyük önem vermiştir. Ona göre bir kimse kendini bilmek sureti ile Allah'ı bilebilir.[1347] Zarurî bilgiyi esas alan Âmirî'nin hakikat ilimleri teorisine göre insan, bütünün parçasından büyük olması gibi ilmî ilahiye fıtratı itibariyle sahiptir.[1348] Fakat İlm-i İlâhî'de "bilinenin, bilgisinden önce tasdîk edilmesi" tezi varlığın bedihîliği yolu ile elde edilmiş bir kabuldür.[1349] İnsan, bu kabulün delâleti ciheti ile Allah'ı bilmektedir.[1350] Fahreddin Râzî ise *bi'l-hak* ifadesi yerine *bi delili'l-afâk* ifadesini koyarak anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Öte yandan bu hayatın geçiciliği üzerinde tefekkür etmeyi ifade etmektedir.

1343 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,* çev. Ergün Baylan, BilgeSu, Ankara, 2009, 173.

1344 Nahl 1678. **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**

1345 Rum 30/30; el-En'âm Sures, 06/79.

1346 Fussilet 41/53

1347 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,169.

1348 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü'l-emed alal'l-ebed*, çev. Yakup Kara, TYEKB, İstanbul, 2000, 122-130; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *"*el-el-Munkız mine'd-dalâl", *Mecmüatu'r-resâilî İmam Gazzâlî,* thk. İbrahim Emin Muhammed. Kâhire, y.y, 587-94.

1349 Fahreddîn er-Râzi, *Muhassal,* Kâhire, 16-17.

1350 John Hick, Seyyid Hüseyin Nasr, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi,* (Mülakat: Adnan Aslan), Sayı 1, 1997, 183; Seyyid Hüseyin Nasr*, İslâm İdealler ve Gerçekler*, 19.

Çünkü abes olmama onları ahiret hayatının bir delili kılmaktadır.[1351] Beydâvî'de afâk ve enfûs âyetinin tefekküre yönlendirmek için beyân edildiğini söylemektedir.[1352] Tefekkür bilincini diri tutması bakımından dikkat çekici bir âyet ise yer ve göğün bir oyun olarak yaratılmadığını ifade eden âyettir. "Her ne kadar insanların çoğu bilmese de Allah yeri, göğü ve arasındakileri hak ile yaratmıştır."[1353] Burada hak kelimesi ise abes ve bâtıl olmama anlamındadır. Ancak insanların çoğu bunun bilincinde değillerdir.[1354] Beydâvi'ye göre gerçekte hak olan şeyler îmân ve takva için bir delil kılınmıştır.[1355]

Sonuç olarak Kur'ân'da fıtrat kavramı afâk ve enfûs denilen somut delillerin muhakemesinde ortaya çıkan bir bilinçtir. İnsandan beklenen uzlete çekilip "içimde ne var" demesi yerine bu yaratılış delilleri ile irtibat kurarak hakkı bulmasıdır.[1356] Platonculukta ifadesini bulduğu şekli ile ideler fikrinin insanda apriori olarak bulunduğu şeklinde bir iddiada bulunmak Kelâm düşüncesinde kabul edilen bir görüş değildir. Hatta ilhâm, keşf ve müşâhede gibi hak ölçüsü ile denetlenmeyen gnostik bilgi yüklerine karşı insanı savunmasız bıraktığı için dikkat edilmesi istenmektedir.[1357] Fakat daha sonra Platoncu ve Ehl-i Ta'lim denilen bazı anlama geleneklerinin etkisi ile bu düşüncenin rasyonelleştiğini, Müslüman düşüncesinde zemin bulduğunu söylemek mümkündür. Bu iddialar ilk olarak da Hz. Peygamber'de bazı bilgilerin kable'l-vuku' bir şekilde önceden var olduğu düşüncesi etrafında dile getirilmiş ve zamanla Müslümanlar arasında yayılmıştır.[1358]

[1351] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 25/82- 83.

[1352] Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 4/202

[1353] ed-Duhân 44/38-39.

[1354] Mâtüridî, *Te'vilât,* 9/209

[1355] Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 5/103

[1356] Fussilet 41/53

[1357] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* Beyrut, 1970, 373

[1358] Şehristânî, *Milel,* 1/159, 195; Gazzâlî, *el-Munkız,* 578-579; İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal,* 42.

2.2. KELÂM'DA TENZÎH İLKESİ: ALLAH ve ÂLEM İLİŞKİSİ

Hakikatin bilgisine ulaşmayı talep eden ve iyiliği isteyip kötülükten sakınmak isteyen insan için akıl, ilk yoldur.[1359] Çünkü akıl olmadan insan duyusal bilgileri bile alamamakta, haksız davranışlarda bulunmaktan kendini koruyamamaktadır.[1360] Demek ki varlığın hakikati meselesinde akıl bulunması gereken öncelikli bir unsurdur. Varlığın hakikatini talep eden aklın, kelâmcılara göre *duyu, haber* ve *nazar* olmak üzere üç bilgi kaynağı bulunmaktadır. Vahiy haber kapsamında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte vahyin geldiği fizik ötesi ile ilgili meselelerde doğru yargılara ulaşmak istiyorsa tabiatı doğru anlamak durumundadır. Zira tabiat, nihaî hakikati anlamak yolunda gerekli olan nesnel ölçülerin bilgisini sağlamaktadır. Fakat Tanrı ile ilgili meselelerde analojiler kurmak zorunda kalan insan için yaratıcı ile tabiat ilişkisi, Tanrı'nın doğası problemine dönüşmektedir. Bu anlamda, acaba mutlak varlığın bir şahsiyeti var mıdır? Zat olan Tanrı, Mutlak'ın alanına taşınabilir mi? Şahıs ve irade gibi vasıflar mutlakın kendisine mi yoksa bazı tezahürlerine mi uygulanmaktadır" şeklinde aklın kolayca üstesinden gelemediği bazı sorular oluşmaktadır.[1361] Bu sorular ekseninde Allah'ı bilmek isteyen bir Müslüman için de bazı güçlükler bulunmaktadır. Acaba herhangi bir indirgemeye gitmeksizin Allah'ı anlatmanın imkânı var mıdır? Allah ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? Allah'ın anlık müdahalesi ve yaratması bağlamında dua, vahiy, mucize gibi dinî hakikatler nasıl mümkün olabilmektedir? Bu konuda kelâmcılar *politeizm, deizm* ve *panteizm* gibi tanrı tasavvurlarının Müslüman düşüncesindeki tezahürleri olan *şirk, teşbîh, tecsîm ve inkârcı* görüşlere karşı *tenzîh* ilkesi ile cevap vermişlerdir.[1362]

Tenzîh, âlemin geçiciliğinin esas alındığı hudûs teorisinin tamamlayıcı bir unsurudur. Bu açıdan tenzîh, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini takdîs etme, hakkı ile bilme

---

[1359] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* thk. Fethullah Huleyf, 32; Bağdadî, *Fark*, 155; İbn Hazm, *Fasl,* 3/66;

[1360] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 23; Şehristânî, *Milel,* 1/58; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 69 İbn Hazm, *el-İhkâm fi'l-Usûli'l-Ahkam,* thk. Ahmed Muhammed Şakir, Darü'l-Afak, Beyrut, 4/91. **من لا عقل له ولا يسأل الله عما يفعل إلا ملحد أو جاهل أو سخيف أو فاسق**

[1361] John Hick, Seyyid Hüseyin Nasr, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı", 183.

[1362] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 87-89, 93-94; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* 1/62.

anlamında hak nazariyesinin en önemli ilkesidir.[1363] Tenzîh ilkesi Allah ve âlem arasındaki kesin ayrımın eksenine yaslanmaktadır.[1364] Tenzîhte, çoklu Tanrı anlayışlarına karşı Allah'ın birliği; kontrolsüz mitolojik Tanrı anlayışlarına karşı hikmet ve kudret sahibi Allah inancı savunulmaktadır. Bu doktrinde evrenin madde ve zaman bakımından sonsuzluğunu ifade eden materyalizme karşı Allah'ın kadîm ve evrenin yaratıcısı olduğu düşüncesi vurgulanmaktadır. Allah'ın irade ve kudretini sınırlayan illiyete, deizme ve muattal anlayışlara karşı Allah'ın yetkinliği savunulmaktadır. Bu şekilde mahlukatın kusurlarını yaratıcıya atfeden kusurlu inançlara karşı hak nazariyesinde, tenzîh ilkesi ile cevap verilmektedir. Bütün bu ilkeler Kur'ân'da Allah'ın isimleri bağlamında insanın inanç ve bilgi dünyasına sunulurken Allah'ın hakikî yol göstericiliğine dikkat çekilmektedir.[1365]

Her tanrı tasavvuru bağlamında bir Tanrı-âlem ilişkisi kurulmaktadır. Bu yüzden insanların Tanrı anlayışları aynı zamanda varlık, bilgi ve ahlâk anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici olur.[1366] Kelâm düşüncesinde "Tenzîh Doktrini" *anti politeist, anti-deist,* ve *anti-panteist* bir karaktere sahiptir. Bu anlamda tenzîh doktrininin önemli aksiyomlarını şu şekilde listelemek mümkündür. Birincisi, *anti-politeist* bir tavır olarak, Allah dışındaki bütün ilahlık iddiaları bâtıldır.[1367] Bu gerçekliği ifade eden en büyük kanıt âlemin varlığıdır. Kur'ân'a göre Allah her türlü zulüm ve abes nitelikten münezzeh olarak âlemi büyük bir düzen ve gayelilik içinde yaratmıştır. İkincisi *anti-panteist* bir tavır olarak, Allah ile âlem arasında zat, sıfat veya fiil seviyesinde özdeşlik ya da parça-bütün ilişkisi kuran her türlü teşbîh ve tecsîm eylemi reddedilmektedir. Bunu tesis eden tenzîh ilkesi ile pratik açıdan âlemden uzak tutulması mümkün olmayan yaratıcı kudretin

---

[1363] Cürcânî, *Ta'rifât,* 30; Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret, ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni*, Güz-2015, 25.

[1364] Gözler onu idrak edemez. (el-En'âm 06/103); Allah çocuk edinmemiştir. (el-Bakara 02/116; en-Nisâ 04/171; Yûnus 10/68); Allah gaybı ve şehadet âlemini bilendir. (el-Müminûn 23/92), Allah ortak koşulan tanrılık yakıştırmalarından münezzehtir. (Zuhrûf 43/82)

[1365] İbn Ebi'l- İzz, *Şerhu Akaidi't-Tahâvi*, thk. Şuayb Arnavuti, 126; İbn Hazm, *Fasl,* 3/79.

[1366] Necip Taylan, *Düşüne Tarihinde Tanrı Sorunu,* Şehir Yay., İstanbul, 2000, 259-260

[1367] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, (Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 2012), 179; Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/520; el-Hacc 06/62 **ذٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْباطِلِ**; İbn Farîs, *Mucmelu'l-luğa*, 1/128; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 129.

âlemden aşkın olması fikri verilmektedir. İslâm'a göre Allah, kendisini teorik ve pratik vahiy cihetiyle bildirse de, kendi yarattığı dünyadan tamamen ayrıdır.[1368] Üçüncüsü, *anti-deist* bir tavır olarak, Allah, âlemi yarattıktan sonra pasif durmamış, her şeye yetkin bir güce ve iradeye sahip olarak her an yaratma yolu ile âlemin idamesini bilfiil sürdürmektedir.[1369] Bu anlamda tabiattan çıkarılan kötülük problemi ve illiyet gibi olgulardan hareketle ilâhî müdahaleyi dışlayan görüşler reddedilmektedir. Hak nazariyesine göre Allah her an aktiftir.[1370]

2.2.1. Allah'a Hakkı ile Îmân Etmenin İmkânı

İnsanlar Tanrı'yı bilme sürecinde kendi dünyalarını anlaşılır kılan kurucu anlam setlerini temsil eden,[1371] Tanrı ile âlem arasındaki sınırları belirsiz kılan mitolojik tasavvurlar geliştirmişlerdir. Bu süreçte bazen kendi içinde tutarlı gibi görünen ancak doğruluğu bilinmeyen dinî ve felsefî inanç biçimleri tezahür etmiştir. İnsanın bu şekilde varlık ve oluş hakkındaki kaygılarını, duygu ve düşüncelerini dış gerçekliğe aksettirmesi animist,[1372] antropomorfist, corporealist, antropoteist inanç tasavvurlarını ortaya çıkarmıştır.[1373] Kur'ân'da bu duruma dikkat çekilmekte ve inananlar uyarılmaktadır. Örneğin Hz. Musa, Firavun'a "Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim" dedikten sonra şunu söylemektedir: "Allah hakkında gerçeğin dışında bir şey söylememekle yükümlüyüm."[1374] Burada Allah'ın varlığını idrâk etmek kadar onu doğru tasavvur etmenin de önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilinç Kur'ân'ın düşünce

---

1368 Oliver Leamen, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (İstanbul, 2000), 25.

1369 Hicr 15/86 إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ Rahmân Sûresi 55/29; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* 127.

1370 Sebe 34/27; Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber,* 1-12; Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Nesefî, *Metnu akâidi'n-Nesefî,* Mektebetu Hanefiyye, İstanbul, 1-6; Takyeddin Ahmed b. Ali b. Abdulkadir el-Makrizi, (ö..845), *Tecridu Tevhidi'l-Mufid,* thk. Tâhâ Abduzeyni,nMedine, 1889, 33; O. Leamen, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, 25; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 56-59.

1371 Otto Rank, *Hakikat ve Gerçeklik*, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 43.

1372 Animist: Tabiata doğaüstü güçler isnad eden, eşyayı canlı farzeden düşünce biçimidir. Hilmi ziya ülken, *Varlık ve Oluş,* AÜ Basımevi, 1968, 8*6, 119*

1373 *Corpo-realizm* en genel anlamı ile Tanrı'nın mücessem tasavvur edilmesidir. Beşerî organlara sahip tanrı tasavvuru *antropo-morfizm* iken *antropo-patizm* daha özel anlamı ile beşerî duygu durumlarına sahip tanrı tasavvurunu ifade eder.

1374 Araf 07/105.

sisteminde Allah'ı hakkı ile takdîr etmenin, onu doğru bir şekilde tasavvur etmenin temelini oluşturmaktadır.[1375]

Kur'ân'a göre sahih îmân, Allah'a hakkıyla, *olması gerektiği gibi,* inanmaktır.[1376] Bunun yollarından biri Allah'ı zat ve sıfatları ile her türlü eksikliklerden tenzîh etmektir. Çünkü Allah'ı zat ve sıfatları bakımında âleme indirgeyen veya onunla özdeşleştiren inançlar bâtıldır.[1377] Dolayısıyla Allah'ı hakkı ile bilme, onun zatını kabul etme ve sıfatlarını doğru takdîr etmek gerekmektedir.[1378] Burada takdîr kavramının mahiyeti ön plana çıkmaktadır.

"Takdir" kelimesinin kökü olan KDR "her şey kişiye uzaklık ve yakınlık bakımından metadır hatta insanın kardeşi bile" ifadesinde olduğu gibi *miktar, ölçü* anlamındadır.[1379] Kadîr kelimesi, insan için kullanıldığında müktesep biçimde kudretten pay alan kişiye delâlet eder.[1380] Takdîr kelimesi bu anlama bağlı kalmakla birlikte takvim ve tahkim kelimelerinde olduğu gibi daha çok sağlam olan temeli bulma çabasına dönüktür.[1381] İnsan için kullanıldığında akla göre işin gereğini yapmak,[1382] hakikate

---

[1375] Mukatil b. Süleymân *Tefsir -Mukatil b. Süleyman,* 3/685, 5/109, 237.

[1376] el-Enfâl 08/04; el-Hacc Sûresi 22/74; ez-Zümer 39/67; el-En'âm 06/91; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/78; Firuzabadî, *Kâmûs el-Muhît*, 1/460; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 710; Ebü'l-Feyd, *Tacü'l-ârus*, 13/374; *ma azamallahe hakka uzmetihi.*; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 15/451; Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn*, 227; Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat,* 1/603; Mâtüridî, *Te'vilât,* 4/155; Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 3/49.

[1377] Örneğin İbn Abbas, Allah'ın kudretini gereği gibi takdir edememe durumunu inkâr ile eşit seviyede tutmuştur. Ebü'l-Feda İsmail b. Ömer b. İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, çev. Sami b. Muhammed Selame (Darü't- Tayyib, 1999), 7/102.

[1378] Hûd 11/112-113; el-Hacc Sûresi 22/74; ez-Zümer 39/67; el-En'âm 06/91; Hasan Basrî, "Risâle Fi'l-Ka der", *Resâilü'l-adl ve 't-tevhîd.* Ed. Muhammed İmara. Kâhire: Darü'l-Hilâl, 1971, 111-3; Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, Darü'l-Meârif, Haydarâbâd, h.1342, 11; İbn ebi-Hatim, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/134, 10/32, 55; Tâberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid Et Tâberî, (ö.310), *Câmîü'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessetu'r-Risâle, 2000, 9/393, 10/637, 20/245.

[1379] Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 366, (**وبِقَدْرٍ تَفَرُّقٌ واجتماعُ ... كُلُّ شيْءٍ حَتَّى أَخِيكَ مَتَاعُ)**

[1380] Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 710.

[1381] Askerî, *Mu'cemü'l-furûgü'l-luğa*. (Beytullah Bayat, trc.), Beyrut: Müessesetü'n-Neşr, 1412, 91; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 397.

[1382] Ragıp el-İsfehanî, *Müfredât,* çev. Abdulbaki Güneş vd, 396.

mutabık eşit değeri bulmaya çalışmak,[1383] ölçmek, öngörülen miktara varmak anlamındadır.[1384]

Takdîr kelimesi Allah için kullanıldığında irade etmesi,[1385] kudret vermesi, hikmete uygun iş olarak miktarın ve biçimin belirlenmesi anlamındadır.[1386] Örneğin Kur'ân'da gökcisimleri için menziller konması takdîr ile ifade edilir.[1387] Ayrıca sınır, mikdar, hüsün, kubûh, fayda, zarar, sevap, ceza bakımından ölçülerin belirlenmesi olarak da tarif edilmiştir.[1388] Ayrıca her şeyi bir ölçüye göre yaratmak da bu anlamdadır.[1389] "Hakka kadrihi" ise inâyet ve azametten hak edilenin verilmesidir.[1390] Gerektiği kadar, örneğin rızkı gerektiği oranda verme mânasındaki âyet de bu anlamdadır.[1391] hak ilmî öğrenme anlamında "alime hakka'l-ilm" seviyesine vakıf olma ifadesi, gerektiği kadar talim etme anlamı verilir.[1392] Yine biz her şeyi muayyen bir ölçüye göre indiririz anlamını veren "bikaderin ma 'lumin" terkibindeki malum, hak olan mânasındadır. Hakka muayyen olan anlamı ile takdire delâlet etmektedir.[1393] Fakat bu insanın yazgısının önceden belirlenmiş olduğu anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın mahluka zarar verecek bir fiili başlangıçta takdîr edip sürdürmesi ilâhî hikmete aykırıdır.[1394]

Kur'ân'a göre; Allah'a olması gerektiği gibi inananlar özü sözü bir anlamında *sadikûn* olanlardır.[1395] Bu durum "iyi insan" olmayı, hakkıyla "imân sahibi" olmanın

---

1383 Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Tuhfetü's-seniyye*, s .7-9.

1384 Firuzabadî, *Kâmûs el-Muhît*, 1/460.

1385 Eş'arî, *Makâlât* , 220; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/167 ; Rehber, *God of Justice*, 67, 323.

1386 Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 105; Rehber, *God of Justice*, 108, 251.

1387 Yûnus 10/05.

1388 Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, İstanbul, 1326, 1/113; Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır, 1306, 29; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, Kum, 1433, 105.

1389 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/74-76.

1390 Ahmed Muhtar, *Mucemu luğati'l-arabiyeti'l-meâsır*, 3/1179.

1391 Mustafa, *Mu'cemü'l-vasît*, 2/718.

1392 Ahmed Muhtar *Mucemu luğati'l-arabiyeti'l-meâsır*, 1 /532.

1393 Hicr 15/16 .

1394 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 295.

1395 Âl-i İmrân 03/17; el-Hucûrât 49/15, 17.

koşulu yapmaktadır.[1396] Ancak Kur'ân'da daha çok yaratıcı anlamında bir fikre sahip olmakla birlikte Allah'a inanmayı gerektiği gibi takdîr edemeyenlerin Allah'a ait bazı sıfatları başka varlıklara atfettiklerinden bahseden âyetler bulunmaktadır.[1397] Kur'ân'a göre Allah'a gerektiği gibi inanmayan insanların Tanrı tasavvurlarını somut nesnelere, ideolojilere, eğilimlere yönlendirdiği ya da akıl üzerinden bazı düşünce nesnelerine veya metafiziksel kategorilere bağladıkları belirtilmektedir.[1398] Ancak buna karşı Kur'ân'dan meydan okuyucu bir yanıt gelmektedir.[1399] "İnsanlar, işte size, dikkatle dinleyeceğiniz bir örnek: Allah'ın yanı sıra taptıklarınız, toplansalar dahi bir sinek bile yaratamazlar. Hatta sinek onlardan bir şey kapsa onu sinekten geri alamazlar. İsteyen de aciz, istenen de. Buna rağmen onlar hiçbir şey yaratmaya ve yapmaya güçleri olmayan putlara da tapmak sureti ile Allah'a gereken değeri veremediler. Allah'ın yüceliğini ve kudretini hakkıyla kavrayamadılar. Fakat Allah elbette güçlüdür, üstündür."[1400]

Bu âyet inkârcıların Allah'ı hakkı ile kavrayamadıklarını,[1401] onu gerektiği gibi yüceltemediklerini göstermektedir.[1402] İbn Asâkir burada *hakka kadrihi* ifadesini kusurlarından tenzîh etmek olarak ifade eder. Yani Allah'ı gereği gibi takdîr etmek demek

---

1396 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Ve Batı Arasında İslâm*, İstanbul, 2003, 181-184.

1397 el-En'âm 06/91; en-Nûr 39/67.

1398 Maide 05/73; Hûd 11/13; Şuara, 26/7, 98, en-Nahl 17/72-73; el-Hacc 22/61, 31/29; Casiye 45/24. (Dehr İnancı- Atalar Kültü, Putlar, Mitoloji); Âl-i İmrân 03/9, 129, Mâtüridî, *Te'vilât,* 1/407.

1399 İlâhî hitâbın yerleşik anlama geleneklerine müdahalesi bir meydan okuma şeklinde olur. Bu meydan okuma "didişmek ve galibiyet için çekişmek" anlamına gelen *tahaddi* kelimesi ile belirtilmektedir. Terim olarak da ilahî hakikatlerin savunusunda Allah'ın muhataplara meydan okumasını ifade etmektedir. Tâhâddi, ilahî hitabın sıdkını tesis etmek, şeriatı sağlamlaştırmak ve ihkâk-ı hak için delilleri ortaya koyarak meydan okumadır. İbn Haldûn'a göre mucizenin zâtî sıfatıdır. Onu sihirden ayırmaktadır. Kelâmcılar da mucizeyi sihirden ayırmak için bu farka dikkat etmektedirler. İsfehânî, *Müfredât (Şamile*), 247; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/279, 305; Cüveynî, *İrşâd*, 307; ed-Duri, Kahtan Abdurrahman, *et-Tâhâddi fi âyâtil icâz*, Darü'l-Beşir, Amman, 1998.

1400 el-Hacc 22/73-74.

1401 Tâberî, *Câmîü'l-Beyan*, 18/685.

1402 Tâberî, *Câmîü'l-Beyan*, 21/324; Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn*, 177. "*Ma 'azamallahu hakka 'uzmetihi*"

onu tenzîh etmektir.[1403] Allah'ı hakkıyla tenzîh edememek ise İbn Abbas'ın dediği gibi hakkıyla îmân etmemek demektir.[1404] Bu anlamda Allah'ı gereği gibi takdîr edememek zulümdür, çünkü zulüm bir şeyi yerli yerine koyamamadır.[1405] Demek ki insanlar Allah'ı gereği gibi kavrayamadıkları, onun yüceliğini ve kudretini hakkı ile anlayamadıkları durumlarda zulüm işlemektedirler.[1406] İbn Arabî'ye göre inançsızlar benliklerinin tutsağı olduktan sonra kendi nefislerini rableri gibi görürler. Onlar hem kul hem de rab olmakta, Allah'ı hakkıyla takdîr edememektedirler.[1407]

Âyetin iniş sebebi müşriklerin tavrıdır.[1408] Allah'ı gereğince bilemedikleri, Allah'ın azametini yeterince idrâk edemedikleri için ona hakkıyla şükredememişlerdir. Bunun yerine onunla birlikte başka varlıklara tapmışlar ve şükranlarını putlara sunmuşlardır.[1409] Elbette bu kusurları sadece müşrikler işlememiştir. Kur'ân'a göre teşbîhe düşen, Allah çocuk edindi diyen Yahudi ve Hıristiyanlar da Allah'ı uygun vasıflarla nitelendirmedikleri için Allah'ı gereği gibi takdîr edememişlerdir.[1410] Âyete göre kendilerine kitap verilenler de sahte tanrılar edinmişlerdir. Kur'ân'da kâfir kelimesinin müşriklere tahsis edildiğini kanıtlayan âyet şudur. "*Kitab ehli*, putperestliğe ve yanlış fikirlere sapan *kâfirler* için, "Bunlar, inananlardan daha doğru yoldadır," diyorlar."[1411] Bu kuşatıcı üslup içinde tevhîd inancı müşriklerin ve kitap ehlinin kusurlu inançlarını düzelten bir ıslahat hareketidir."[1412]

[1403] İbn Asâkir, Ebul Kasım Ali in Hasan, *Tebyinu kizbi'l müfteri fima nusibe ila'l imam* Eş'arî, Darü'l-Kitap, Beyrut, 1404, 283; Ebul Feda İsmail b. Ömer b. Kesîr (v.774), *Tefsirü'l-Kur'âni'l- Azim*, thk. Muhammed Hasan Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419, 5/397.

[1404] Tâberî, *Câmîü'l-Beyan*, 21/323.

[1405] Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet, *El İlam bima fi Ciynu Nessara minel Fesad ve'l Evham İzharı Mehasinil İslâm*, thkk Ahmet Hicazî, Daru Tûrâs, Kâhire, 108, 195.

[1406] Lokman 31/13.

[1407] İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 37.

[1408] el-Hacc 22/73-74; İbn ebi-Hatim, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim* 1419,4/1341, 10/3255; Tâberî, *Câmîü'l-Beyan*, 9/393, 10/637, 20/245.

[1409] Mâtüridî, *Te'vilât,* 7/444-449.

[1410] Mâtüridî, *Te'vilât,* 8/703.

[1411] en-Nisâ 04/51

[1412] Şaban Ali Düzgün, "Allah'ın Varlığı". *Sistematik Kelâm*. Ed. Ahmet Akbulut, 127.

Allah'ın varlığını gerektiği gibi takdîr etmenin koşulu Allah'ın varlığını, ona şirk koşmadan kabul etmektir.[1413] Zira Kur'ân'a göre Allah ulûhiyeti hak etmiştir. Allah'a bu seviyede îmân etmeyenler Allah'a gereği gibi îmân etmemişlerdir. Kur'ân'da Allah'ı gereği gibi yüceltmemek, Allah'ın yüceliğini algılayamamak, Allah'ı gereği gibi takdîr edememe anlamında ise "ma kadarallahu hakka kadrihi" ifadesi geçmektedir.[1414] Ebû Ali Cübbâî'ye göre burada Allah'ı doğru sıfatlarla vasıflandırmama anlamında "*ma vasafahu hakka sıfatihi"*; hakkıyla bilememe anlamında *ma arafahu hakka ma'rifetihi* konusu bulunmaktadır.[1415] Âyetin bu ifadesi, inkârcıların, Allah'ın varlıklar üzerindeki otoritesini hakkıyla anlayamadıkları şeklinde yorumlanmıştır.[1416]

"*Ma kadarrallahu hakka kadrihi*" ifadesini müfessirler ve mütekellimler farklı şekillerde te'vil etmişlerdir. İnsan idrâkinin erişememesi,[1417] hakkıyla vasıflandıramama,[1418] Allah'ın insan üzerindeki rahmetini, vahiy ve dirilişte yüceliğini takdîr edememe,[1419] Allah'ın rahmeti ve nimetini doğru anlamama, o'nun her şeye kadir olduğunu hakkıyla bilememe,[1420] yüceliğini ve kudretini layıkı ile kavramama anlamları verilmiştir.[1421] Allah'ın bir kimsenin üzerindeki kudretini kabul etmeyenler inkârcılık, bidatçılık veya zındıklıkla itham edilmiştir. Kim Allah'ın her şeye kadîr olduğuna inanırsa Allah'ın yetkinliğini hakkıyla takdîr etmiştir. Kim de inanmazsa o Allah'ın yetkinliğini

---

[1413] Lokman 31/13 **يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** İbn Hazm, *Fasl*, 3/79

[1414] el-Hacc Sûresi 22/74; ez-Zümer 39/67; el-En'âm 06/91; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/78; Firuzabadî, *Kâmûs el-Muhît*, 1/460; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 710; Ebü'l-Feyd, *Tacü'l-ârus*, 13/374; *ma azamallahe hakka uzmetihi*

[1415] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 13/58; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 739; Ebü'l-Feyd, *Tacü'l-ârus*, 13/378; İz b. Abdusselam, *Tefsirü'l-Kur'ân*, çev. Abdullah b. İbrahim Vehbi (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996), 1996, 1/449 ; İbn Farîs, *Mucmelu'l-luğa*, 1/75;

[1416] el-En'âm 06/ 91; İbn Farîs, *Mu'cemu mekâyisü'l-luğa*, 5/63.

[1417] Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat,* 1/488.

[1418] İbn Kuteybe, Muhammed b. Abdullah b. Muslim b. Kuteybe Ed Dineveri (ö.276), *Tevilü'l- Muşkili'l-Kur'ân*, çev. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, n.d.), 1/136.

[1419] Teftazânî, *Şerhu akâidi'n-Nesefi,* 1/520.

[1420] İz b. Abdusselam, *Tefsirü'l-Kur'ân*, 1/449; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 13/58.

[1421] Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn*, 1/177, Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 2/172; Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi-Hatim, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Es'ed Muhammed Tayyib, Mektebetu'n-Nizâr, 1419, 4/134.

hakkıyla takdîr edememiş demektir. Onun büyüklüğünü yeterince anlayamamıştır.[1422] Bu itibarla Mâtüridî, Kur'ân'da Allah'ı gerektiği gibi kavrayamama anlamında geçen "ma kaddarallahu hakka kadrihi" ifadesine "Allah'ı hakkı ile bilememe anlamını" vermiştir.[1423]

Allah'ın zat ve sıfatlarını idrâk etmenin, O'nu hakkı ile bilmenin aklî ve semi' olmak üzere iki yolu bulunmaktadır. Semi' yol vahiy ile isimlerden haberdar olmadır.[1424] Aklî yolun vasıtası ise âlemdir. Âlem, Allah'ın zat ve sıfatlarının hakikat ve değerinin anlaşılmasında önemli bir vasıtasıdır.[1425] Allah, tabiat ve tarih yolu ile insanları akıl yürütmeye ve hakikati bulmaya davet etmektedir. Hakikat ile hidâyet ilişkisini ifade eden âyetlerde tabiat ve tarih konuları aklını kullananlar için hidâyete ulaştırıcı bir işlev görmektedir. Ancak aynı örnek bazılarını hidâyete götürürken bazılarını da dalâlete iletmektedir. Bu durum îmân sürecinde önyargıların ve şartlanmaların etkisini göstermektedir. "Gerçekte Allah, bir sivrisineği hatta ondan daha küçük bir varlığı örnek göstermekten çekinmez." Bu örneği gördüklerinden inananlar bilirler ki o, Rablerinden bir hakikattir. İnkâra şartlanmış olanlar ise şöyle derler: "Allah, bunu örnek vermekle ne demek istedi?" Gerçekte Allah önemsiz gibi duran bir sinek misali ile inkârcıların birçoğunu saptırır, birçoğunu da o misalle doğru ve güzel olana iletir."[1426] Âyette geçen "daha ötesindeki varlıkları da emsal gösterebilir" ifadesi daha küçük anlamında te'vil edilmiştir.[1427]

Mâtüridî'ye göre yeryüzünde bazı kudretli insanlar varlıklara tahkir edici bir şekilde üstten bakarken Allah Teâlâ kendi vahdaniyetine misal olan bu tarz küçük şeyleri örnek vermekten sakınmaz. Fakat bu durum Allah'a utanmanın isnad edilip edilmeyeceği anlamında bir tartışmaya neden olmuştur. Burada hayâ kelimesini *rıza* anlamında alanlar

---

[1422] İbn ebi-Hatim, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/134, 10/32, 55; Tâberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid Et Tâberî, (ö.310), *Câmîü'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessetu'r-Risâle, 2000, 9/393, 10/637, 20/245.

[1423] Mâtüridî, *Te'vilât,* 4/165; Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn*, 177, 444, 615; İbn Teymi, *Mecazü'l-Kur'ân*, thhk. Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetu Hanci, 1381, 1/201.

[1424] Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-itikâd*, Beyrut, 2004, 41.

[1425] İsfehanî, *Müfredât*, İstanbul, 2010, 721.

[1426] el-Bakara 02/42.

[1427] Mâtüridî, *Te'vilât,* 1/406.

olmuştur. Bazıları da haya kelimesine doğrudan utanma, sıkılma anlamını vermiştir.[1428] Kuşeyrî ise istİhyâ kelimesine terk etmeme anlamını vermiştir. Yani Allah daha zor misalleri bile verebilir.[1429] Aynı şekilde Beydâvî'de terk etmeme anlamını vermiştir.[1430] Yani ne olursa olsun Allah her misali getirebilir. Meydan okumalara cevap verebilir anlamındadır.[1431] Âyeti yorumlayanlara göre inananların verilen misalin hak olduğunu bilmesi ondaki hikmet ve letafeti idrâk etmeleri ile olmaktadır. İnananlar bir sivrisinekte var olan yaratılış sanatını Allah'ın hak olmasının bir kanıtı olarak idrâk etmektedirler. İnkârcılar ise bu misali tahkir ederek inkâr etmektedirler. Açıktır ki şartlandırılmış îmân duygusu, ilmin vermek istediği mesajı engelleyebilmektedir. Nitekim ilim, kimisini delâlete kimisini de hidâyete sevk etmektedir. Müminler tasdîk ettiklerinden dolayı hidâyete ererken inkârcılar hakkı inkâr ettiklerinden dolayı dalâlete sürüklenmektedirler. Hikmeti üzerinde doğru akıl yürütmedikleri için bozguncular dalâlete sapmaktadırlar.[1432] Burada ilim bazısı için şifa ve rahmet olurken bazısı için de mutsuzluk ve fitne olmaktadır.[1433]

Zemahşerî bu âyetin tefsirine geniş yer vermiştir. Ona göre bu âyet cahil, beyinsiz ya da inatçı insanların yadırgadıkları şeyin, yani onların garip karşıladığı küçük şeylerin, misal verilmesinde yadırganacak bir şey olmadığını beyân etmek için indirilmiştir. Temsilin sırf maksadın anlaşılması için önemli olduğunu ve temsilin anlatılmak istenen şeye uygun seçildiğini anlatmaktadır.[1434] Büyük bir şey için büyük örnekler, önemsiz şeyler için de küçük örnekler verilir. Büyüklük ve önemsizlik durumu anlatılan şeyin amacının gerektirdiği şeye göre değişmektedir.[1435] Örneğin hakikat nur ve ışıkla temsil edilirken bâtıl bunun zıddı olan zulmet ile temsil edilmektedir. Ayrıca en-Nur, Allah'ın

[1428] Mâtüridî, *Te'vilât,* 1/407.

[1429] Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat,* 1/70

[1430] Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 1/62.

[1431] Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn,* 7.

[1432] Mâtüridî, *Te'vilât,* 1/407; Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn,* 7.

[1433] Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat,* 1/71.

[1434] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/111; Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 1/62;

[1435] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 03/364; Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/111

bir ismidir. Fiziksel nur buna delâlet eden bir işarettir.[1436] Açıktır ki temsil anlatılan şeye göre verilir. Mesela putların zayıflığı örümcek ağı ile temsil edilir. Putların daha küçük ve önemsiz olması da sivrisinekle temsil edilmiştir. Bu nedenle benzeyen ile benzetilen arasında bir denklik varsa temsilde bulunandan utanması istenilmemelidir.[1437]

Zemahşerî, Araplar arasında ve umum olarak da insanlar arasında eskiden beri hayvanların bazı mesajlar verilirken temsillerde kullanıldığını belirtmektedir. Mesela zerreden daha toplu, kelebekten daha zayıf, sivrisinekten daha cesur gibi darbı meseller kullanılagelmektedir. Benzer şeyler İncil'de de geçmektedir. Kepek, hardal tanesi, çakıl, beyaz karınca, eşek arısı buna örnektir.[1438] Mesela Hz. Muhammed, bir sözünde sivrisinek kanadını dünya için misal olarak kullanmıştır. Fakat Allah'ın kitabında sinek ve örümcekten bahsedip bunları müşriklere misal olarak gösterince Yahudiler alay etmişlerdir. Hatta şöyle dedikleri rivayet edilmektedir: "Bu misaller hiç Allah'ın kelâmına benzemiyor." Bunun üzerine bu âyetin nazil olduğu belirtilmiştir. Ya da Müşrikler, Hz. Muhammed'in Rabbi, sinekleri örümcekleri misal vermekten utanmıyor mu şeklinde bir karşı çıkış da göstermiş olabilirler.[1439]

Hayâ kelimesi, insanın hayat sahibi bir varlık olması itibariyle kendisinde ortaya çıkan bir rahatsızlığın bedeninde görünmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden Allah'a isnad edilmesi noktasında tereddüt oluşmuştur. Nitekim Selman'ı Farisi'ye dayandırılan bir rivayette Hz. Peygamber'in "dua eden insanın duasını çevirmekten Allah'ın hayâ ettiğini" ifade eden hadisteki anlam, Allah'ın kulunu terk etmemesi şeklinde yorumlanmıştır. Burada Allah sivrisineği, bu anlamı ile örnek olarak göstermekten çekinmez anlamındadır.[1440] Hatta daha küçük şeyler de misal olarak gösterilebilir. Temsilin işaret ettiği şey Allah'ın hak, yani sabit ve vaki olmasıdır.[1441]

[1436] Abdurezzak Kesani, *Mucem İstilahati's-Sufiyye*, 108

[1437] Ankebût 29/41.

[1438] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/111-112.

[1439] Tirmizi, *Zühd*, 13; Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/113.

[1440] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/113; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 02/362.

[1441] Zemahşerî, *Keşşâf* 1/118; Süyûtî, *Celaleyn*, 7.

Somut gerekçelere rağmen Allah'ı hakkı ile takdîr etmek mümkün müdür? İnsanlar Allah'ı gereği gibi takdîr edebilirler mi? İnsan bu kudrete sahip midir? Gazzâlî, Allah'ı hakkıyla idrâk etmek için gerekli olan dört seviyeden bahseder: Birincisi zatla ilgilidir. Buna göre Allah cevherle, arazla, cisimle, sınırla, yönle tanımlanmaksızın birdir, kadimdir, bakidir.[1442] İkinci seviye ise onun sıfatları ile ilgili bilmedir. Burada Allah'ın sahip olduğu hayat, ilim, kudret, kelâm, irade, semi, basar gibi sıfatlar ne ondan ayrıdır ne de onunla birleşir. Sıfatları zatla kaim ve kadimdir. Hadis bir mânanın ona sıfat olması caiz değildir. Üçüncü bilme seviyesi ise onun fiilleri ile ilgilidir. Buna göre teklif, yaratma, sevap, salah, aslah, teklifi mala yutakta bulunmama, asiye ceza verme, peygamber gönderme gibi şeylerin ona vâcib olmadığının bilinmesidir. Dördüncü bilme seviyesi ise peygamber lisânı ile gelen şeylerdir. Haşir ve neşir, cennet ve cehennem, azap ve mizân gibi şeylerin hak olduğunu bilmektir.[1443]

Gerçekte Allah mahsusatın bilgisi ile doğru bir şekilde takdîr edilemez. Bu nedenle Allah'ı bilmek ancak istidlâl ile mümkündür. Zira hiçbir şey onun misli olmadığı için Allah, duyular yerine fiilleri ve eserleri yolu ile idrâk edilebilmektedir.[1444] Bu nedenle burada bile Allah'ı bilmek bir şeyi nedenleri ile bilmek anlamında tam bir bilme değildir. Âlemin nedenini bilmek üzerinden elde edilmiş kavramsal bir bilmedir. Öte yandan Allah'ı muhdis olarak ispat eden ve gayrısını dışta bırakan ilim olmadan tevhîd tesis edilemez.[1445] Allah'ı gereği gibi bilmek onu müstahak vasıflarla nitelemekle mümkündür.[1446] Bu anlamda Emevî döneminde Allah'ı doğru kavrayamama veya bilinçli olarak hakikatin çarpıtılmasına karşı Hasan Basrî, Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektubunda Allah'ı hakkıyla takdîr etmenin gereği ve yöntemini şu şekilde belirtmektedir:

> "Peygambere uyan geçmiş zamanların âlimleri, hakikati inkâr etmezlerdi. Bâtıl şeyleri hak; hak şeyleri de bâtıl gibi göstermezlerdi. Allah'a olması gerektiği gibi inanırlardı. Kur'ân'da kendi zatını tarif ettiğinin dışında ona başka şeyler isnad

[1442] Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, Kâhire, 1/261.

[1443] Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Lübnan, 2012, 69.

[1444] Mâtüridî, *Te'vilât,* 8/704-705.

[1445] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhit Bi't-Teklif*, 1/11.

[1446] Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat,* 5/397.

etmezlerdi. İnsanlara karşı da Kur'ân'da anlatılanların dışında deliller getirmezlerdi."[1447]

Ebû Hanife'nin, Hasan Basrî'yi destekler nitelikteki açıklaması da şu şekildedir:

"Allah'ın kendisini kitapta vasıflandırdığı bütün sıfatlarla gerçek olarak biliriz. *Ancak kimse Allah'a layıkıyla ibadet etme gücüne sahip değildir*. İnsan O'na elçisinin yöntemi ve kitapta emredilen şekliyle ibadet edilebilir."[1448]

2.2.2. Tevhîd ve Tenzîh İlişkisi: Anti-Politeizm

Hak metafiziğinin üç seviyesi bulunmaktadır.[1449] Birincisi nihaî *hakikat* olarak Allah'tan başka hiçbir mevcûdun bâkî olmadığı, kendisinden başka her varlığın fenâ bulduğu *tevhîd-i zat* seviyesidir.[1450] Bu seviyede tevhîd ilmi, fizik ve metafizik anlamda Allah'ın nihaî hakikat oluşunu belirtmektedir. İkincisi *tevhîd-i sıfat* seviyesidir. Burada Allah âlemde var olan bütün nitelikleri kuşatmakta ve nevi şahsına münhasır bir varlık olmaktadır. Bu anlamda âlemden hareket ederek Allah'ın zat ve sıfatları düşünüldüğünde bilinmesi gereken temel husus şudur: "Allah mahlukatın ma'lul olduğu kusurlu niteliklerden münezzehtir." Üçüncüsü olan *tevhîd-i ef'âl* seviyesidir. Tevhîd-i Ef'âl, Allah'tan başka mutlak anlamda hiçbir müessir varlığı kabul etmemek anlamına gelir.[1451] Bu anlamda tevhîd kavramı Yüce Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini kusurlardan tenzîh etmeyi ifade etmektedir.

[1447] Hasan Basrî, "Risâle Fi'l-Ka der", *Resâilü'l-adl ve 't-tevhîd*. Ed. Muhammed İmara. Kâhire: Darü'l-Hilâl, 1971, 111-3.

[1448] Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, Darü'l-Meârif, Haydarâbâd, h.1342, 11.

[1449] Teolojide tanrının varlığı ve doğası konusunda sabitlik (uncaused cause), gayri cismanîlik (incorporeal) ve birlik (ones) ilkeleri esas alınmaktadır. Herber A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy,* Oxford University Press, New York, 1987, 3.

[1450] el-Kasas 28/88 **وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**

[1451] Tevhid doktrini Mutezile düşüncesi âlemin sonradan yaratıldığı ve yaratıcısının birliği, Allah'ın hadîs varlıkların kusurlu niteliklerinden münezzeh olduğu ilkeleri üzerine yerleştirilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* thk. Muhammed İmara, Darü'ş-Şûrûk, Kâhire, 1987, 173; Ebü'l-Beka, *Külliyât,* thk. Adnan Derviş vd., 931.

Tevhîd kelimesinin aslı olan $V^aH^aD^{un}$ (وَحَدٌ) kökü münferid olmak, doğası itibari ile bir olmak, bir başına kalmak anlamlarına gelmektedir.[1452] Vâhid ise ikinci olmayan şey, hesapta ilk gelen anlamındadır. Her varlığın kendisinden pay alması anlamında başka varlıklar üzerinden tarif edilmektedir.[1453] Bu anlam biçimi onu zamansal öncelik anlamına gelen evvel kelimesinden ayırmakta,[1454] tanım teorilerinin bir unsuru haline getirmektedir. Bunu sistematik bir şekilde ilk ele alan Aristo "bir" kavramını şu şekilde tanımlamıştır: Sürekli olan şeylerin birliği, zorla bir arada olmayıp doğaları gereği bir arada olan şeylerin bütünsel formu, sayı bakımından bölünmez olan birey, tür bakımından bölünemez olan şeyler "bir" olurlar. 'Bir'in özü bölünmez olma; doğası ise belli ve özel bir şey olmadır. 'Bir', her şeyin ölçüsüdür. 'Bir' varlık gibi bir yüklem olsa da töz değildir. 'Bir' olan şeyler bölünmezler, aynı, benzer ve eşit olurlar. Çok olan şeyler ise bölünürler, başka, benzemez ve eşit olmayanlar olur. Eşit doğrular, eşit açılı üçgenler gibi aynı olan şeyler sayı ve tanım bakımından birdirler. Sayı bakımından başka olan şeyler ise madde ve form bakımından ayrı veya farklı olan şeylerdir.[1455] Kelâmcılar da "Bir" kavramını bu seviyede yorumlamışlardır. Buna göre çokluğu mümkün olmayan tek bir bütüne, farklı ve ortak alanlara bölünmeyen cevhere vahdet denmiştir. Bu anlamda zıttı kesrettir. "Ahad" ise yücelik bildiren bir şekilde bir olmak mânasına gelmektedir.[1456]

'Bir' mânası ile bölünmez ve cüzleri ile ayrılmaz ise bu "vâhidü'l-hakîki"dir. Burada 'Bir', cevheri fert gibi basit olarak tanımlanmıştır. *Vâhid* kelimesi ise münferid olduğu için cüzleri bulunmamaktadır.[1457] Bununla birlikte isim olduğu için ondan sıfat kurulabilmektedir. Bu durumda tevhîd, sıfat-mevsuf ilişkisinde şeyi birleme anlamına gelir. Birleme süreci *ittihâd* kelimesi ile ifade edilmiştir. İttihâd birçok şeyin bir şey olmasıdır. Bu oluşumda "sare" dönüşme, oluşma fiili ile ifade edilir. Kendinden bir şey

---

[1452] İbn Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/280; Ezheri, *Tezhibü'l-Luğa,* 5/127-128; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 931.

[1453] İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/446.

[1454] Kâdî Abdülcebbâr; evvel ve ahir kavramlarını imkân ve vücup manasıyla ele almıştır. Ona göre evvel Allah'tan önce ve sonra hiçbir varlığın olmadığı sadece onun varlığının düşünülebildiği bir tasavvuru ifade etmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 5/238, 11/438; İbn Hazm, *Fasl*, 2/152)

[1455] Aristoteles, *Metafizik*, 422-426.

[1456] Ebû Hilâl Askerî, *el-Furug fi'l-Luğa,* 1/564.

[1457] Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 931.

gitmeden birçok şeyin bir araya gelip yeni bir şey oluşturması *terkibü'l-hakîki* adını almaktadır. Ancak kendi özelliklerini kaybediyorsa bu durumda *terkibi indimâmî* şeklinde ifade edilmektedir. Sonuç olarak bir şeye başka bir şey karıştırarak gerçekten oluşan bütünden yeni gerçek bir unsurun ortaya çıkması ittihâddır.[1458]

Tevhîd kavramı, tef'il babının gramatik kuralından dolayı vahdeti arama çabasına delâlet eder. Dolayısıyla tef'il babında gelen tevhîd bir şeyi tek olarak tasavvur etmektir.[1459] Ancak bu birleme mürekkep şeylerin birlemesi gibi değildir. Kindî'nin ifadesi ile "vâhidü'l-hak" makulattan bir şey değildir.[1460] Allah'ın bir olmasının anlamı zatının bir olması ve aslı'nın mürekkep olmamasıdır. Mürekkebin zıddına delâlet eden tevhîd kavramı cüzleri olmayan,[1461] farklı varlıkların bir araya gelmesi ile teşekkül etmeyen, parçası hakikat bakımından bütününe eşit olan, iş bakımından muhtelif ancak tek bir doğaya sahip olan varlık anlamında yorumlanmıştır.[1462] Allah'ın vahdaniyetinin anlamı ise onun mahiyetindeki hiçbir şeyin ortak olmaması, işinde icadında bir olması anlamında bu kavramla özdeşleşir.[1463] Dinî terminolojide kabul edilen anlamı da nihaî hakikat olan Allah'ın tabiatına ilişkin metafiziksel bir tasdike ulaşmaktır.[1464] Bu anlamda zıddı inançsızlıktır.[1465] Nitekim Kur'ân'da yerine göre ibadet[1466] ve îmân[1467] kavramı ile ifade edilmiştir.

Tevhîd ile ilgili ifadelerin geçtiği konuların bağlamları dikkate alındığında tevhîdin Allah'ı bilme yani *marifetullah* anlamına geldiği fark edilecektir. Nitekim Ebû Haşim Cübbâî, hareket ettirenin muharrik olarak tespit edilmesi gibi tevhîd de Allah'ın

---

1458 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 88; Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtadâ, *Resâîl şerif el-Murtadâ*, çev. Ahmed Hüseyni (Kum: Darü'l-Kur'ân, 1405), 96; Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 45.

1459 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, 79.

1460 Kindî, "Risâle fi felsefeti'l-ûlâ," *Resâilü'l-Kindî*, 161.

1461 İbn Sînâ, *Metafizik-I*, 1/216.

1462 Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/334.

1463 Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 931.

1464 Seyyid Hüseyin Nasr*, İslâm İdealler ve Gerçekler*, 33.

1465 İbn Abbad, *el-İbâne an Mezhebi Ehli'l-Adl*. Ed. Muhammed Hasan. Bağdad: Darü'n-Nahde, 1963, 199.

1466 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 432.

1467 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 146.

bir olarak bilinmesi ve ulûhiyetin ondan başka hiçbir varlığın hakkı olmadığının anlaşılmasının ilmî şeklinde tarif etmiştir.[1468] Allah Teâlâ'nın birliğinin tesis edilmesi anlamındaki çabayı, Allah'ın var olması, ortağı olmaması, bir, sabit, ilah, mabud ve emsalsiz olması ile birlikte kendisinden başka varlıkların onun sıfatlarına layık olmadığının bilinmesidir. Bu yolla tevhîd; uluhiyetin nefyen ve isbaten Allah'ın hakkı olduğunun isbat ve ikrar edildiği ilme delâlet etmektedir.[1469]

İslâm'ın inanç konusundaki temel ilkeleri tevhîd üzerine kuruludur.[1470] Dolayısıyla tevhîd, İslâm'ın temel dayanak noktasını oluşturmaktadır.[1471] Tevhîdin sıhhati Allah'ı hakkı ile takdîr edebilme şartına bağlanmıştır. Allah'ın hakkıyla takdîr edilmediği bir îmân anlayışında tevhîd ilkesi yara almaktadır. Bu nedenle tevhîdin anlaşılma biçimi önemli görülmüştür. Hz. Ali, "tevhîd, vehme kapılmama anlamında *tetevehhemeh*; adalet ise önemseme anlamında *tetehemmehe'*dir" demiştir.[1472] Bu şekli ile tevhîd, Allah'ı hakkıyla idrâk etme ilmidir. Allah'ın hakkı demek ulûhiyetin onun hakkı olduğunu tasdîk etmek anlamındadır.[1473] Böylece tevhîd ulûhiyet ile vasıflanan zâtî bir nitelik olarak ulûhiyet hakkının Allah'a hakkıyla tahsis edilmesini ifade eden bir ilke olmaktadır.[1474] Bu ilke ekseninde tevhîd ilmî bir akid olur ki onunla Allah'ın misli olmadığı, benzerlik ve adalet bakımından eşi olmadığı, yaratılanların yaratılmış olduklarına delâlet eden sıfatlarla ile vasıflandırılamayacağı, halden hale geçme, tağyir ve son bulmanın Allah için caiz olmayacağının bilinmesi olur.[1475]

[1468] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 3/232.

[1469] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* 128; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip Bâkıllânî, *el-İnsâf fimâ yecibu el-itikâd fihi*, çev. Muhammed Haydar İmadudidin, Zahir, 2. bsm. (Kâhire: Mektebetu Hanci, 1963), 34.

[1470] Şaban Ali Düzgün, "Sol İlahiyât: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları," *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (August 21, 2014): 7.

[1471] Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 113.

[1472] Abdülhamîd b. Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehcü'l-nelağa* , (Beyrut: Darü'l-Endülüs, n.d.), 4/522.

[1473] Ahmed b. Huseyin el-Beyhakî, *el-itikâd ve'l-hidâyet ila sebîli'r-reşâd* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1405), 33.

[1474] Teftazânî, *Şerhu akâidi'n-Nesefî,* 1/59.

[1475] Ebû Ya'la İbn Ferrâ el- *Mutemed fi Usûli'd-Din,* 212.

Tevhîd, Allah'ın mevcûdiyetine ilişkin gerçeklerin bütünüyle toplanmasına dayanan bir faaliyettir.[1476] Bunun en güzel kanıtını Ebû Hanife'de görmekteyiz. "Allah'ı kendisini kitapta vasıflandırdığı bütün sıfatlarla vasıflandırmak gibi onu gerçek olarak biliriz" demiştir.[1477] Bu anlamda tevhîd ya da Allah'ı bilmenin aklî yönü iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi nefiy ikincisi ise ispattır. Nefy Allah'ı teşbîhten tenzîh etme iken isbat Allah'a yakîn bir şekilde inanma ve ikrar etme olarak tevhîd bilincini oluşturmaktadır.[1478] Tevhîdi tamamlayan takdîs ilkesi ise Allah'ı ulûhiyete yakışmayan her şeyden tenzîh etmektir.[1479] Buna göre kim tevhîde muhalif olursa, onu isbat eden şeyleri nefyetmiş olur. Allah'tan nefyedilen şeyleri nisbet edense inkârcı olur denmiştir.[1480] Bu itibarla tevhîdin tesisi temânu' delili ile sağlanmıştır. Temânu' delili Allah'ın zat bakımından birliğini temellendirmek için başvurulan bir kanıtlamadır.[1481] Ancak bir olma Allah'ın bir sıfatı olduğu için aynı zaman da sıfatlar bakımından da

---

1476 Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât,* 34.

1477 Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkhü'l-ekber*, Darü'l-Meârif, Haydarâbâd, h.1342, 11.

1478 Kasım Ressi, "Usûlü'l-Adl ve't-Tevhid," in *Resâilü'l-adl ve 't-tevhîd*, çev. Muhammed İmara (Kâhire: Darü'l-Hilâl, 19971), 126.

1479 Cürcânî, *Ta'rifat,* 29.

1480 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, 77.

1481 el-İsrâ 17/42; el-Enbiyâ 21/22; el-el-Müminûn 23/91. Mâtüridî, düalistlerin Tanrı ve âlem anlayışını Seneviyye'nin bilgi kuramı içinde çürütmektedir. Bu mezhebe göre en-Nûr ve zulmet ezelden beri var olan iki tanrıdır. Ahlaki düalizme giden bu anlayışta zulmet, saf kötülük iken nurdan asla kötülük sadır olmamaktadır. en-Nûr zulmetin kendisine karıştığını görünce zulmetin nüfuzundan kendini korumak için kendi parçalarından âlemi yaratmıştır. âlem bu karışımdan meydana gelmiştir. Mâtüridî burada karışma özelliğine sahip olan her varlığın muhdes olduğunu belirtmektedir. Zira karışım ve ayrılık dıştan bir kudretin varlığına delalet etmektedir. Dolayısıyla en-Nûr ve zulmet sonradan yaratılmış tabiat gibi Allah'ın ayetleridir. Ayrıca Zenadik ve Seneviyye gibi akımlarının düalist tanrı anlayışlarını her ikisinin aynı anda var olmasını temanu delili ile çürütmeye çalışmıştır. Birinin diğerinden gizlediği her şey karşıdaki tanrının acziyetini ifade edeceği için ikisinden birinin Tanrı olma selahiyatı düşecektir. Bir diğer kanıt da şudur: Eğer en-Nûr ile zulmet kendi iradeleri ile birleşmişse daha önce başka bir konumda oldukları iddiasının bir kanıtı bulunmamaktadır. Kendi iradeleri ile iftirak ve ictima hareketine iştirak etmemişlerse bu durumda onları bir arada tutan veya ayıran harici bir kudrete ihtiyaç vardır. Bu da tevhîdi ispat etmektedir. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 99-101, 152-159, 178, 180-184, 226-245; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 201-202; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* Kâhire, 231.

ortakların menedildiği bir akıl yürütme biçimidir. Kur'ân'daki yeri şu âyetle işaret edilmektedir: "Yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı ikisi de kaosa girecekti. emek ki mutlak otorite sahibi Allah tektir."[1482] Sıfatlara da genelleştirilecek bu âyetin akıl yürütme içerisindeki anlamı şu şekildedir:

"Yerde ve gökte Allah'la birlikte başka tanrılar olsaydı düzen bozulurdu.

Hâlbuki yerde ve gökte süregiden bir düzen vardır

O halde Mutlak otorite sahibi Allah'tan başka ilah yoktur."

Mu'tezile ekolüne göre tevhîd, Allah Teâlâ'nın ne kısımlara ne de sıfatlara bölünmemesi, eylemlerinde ortağının olmaması, zatında bir olduğunun kabul edilmesidir. Zatından başka kadîm olmaması fiillerinin kısımlarının olmaması ve iki kadimin bulunmaması anlamındadır. Aynı şekilde iki kadîr arasında bir makdûrun bulunması da caiz görülmez.[1483] Ehl-i sünnet ve bütün sıfatiyye fırkalarına göre ise Allah'ın zatında, kısımları olmaksızın ezelî sıfatlarında ve fiillerinde bir olması ve ortağı bulunmamasıdır.[1484] Bu anlamda tevhîd kabulde kalbin ve aklın ispat ile tatmin olması kadar her açıdan Allah'ın bir kılınmasıdır da.[1485] Bu kapsamda Allah bütün mevcûdatın nihaî ilkesi ve kaynağı olmakla birlikte kendisinde herhangi bir bölünme ve ikilik olmayan saf varlıktır.[1486]

Allah, mürekkep bir varlık değildir. Tevhîd, Allah'ın, kendi dışındaki başka bir şeyle oluşmamayı, mahiyetinde her bir cüzün bütününe benzemesi anlamında ilâhî basitliği, [1487] bir mahalde bulunmaktan müstağni olmasını ifade eder.[1488] Ebû Hanife de Allah'ın birliğini sayı bakımından değil de onun eşi ve benzeri olmaması anlamındaki bir teklik olarak anlamıştır. Ebû Hanife manevî seviyedeki tevhîdin tesisini şu şekilde formüle etmiştir: "Tevhîdin hakikati ve inanmanın en doğru yolu şudur. Allah'a, kitaplarına,

---

[1482] el-Enbiyâ 21/22.

[1483] Şehristânî, *Milel*, 1/42.

[1484] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/42; Bağdadî, *Fark*, 20; İlyas Çelebi, "Sıfatiyye", *DİA*, Ek-2/509-511.

[1485] Rehber, *God of Justice:* 12.

[1486] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 110.

[1487] Mehmet Ata Az, *İlâhî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği,* Otto, Ankara, 2017, 125-6.

[1488] Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 11.

peygamberlerine, meleklerine, ahiret, hayır ve şerrin *imkânının* Allah'ın takdirinde olduğuna inanmaktır. Hesabın, mizânın, cennetin ve cehennemin hak olduğuna îmân ettiğini söylemektir."[1489] Fakat Ebû Hanife'nin iddiasının gerekçesini Mâtüridî'de bulmak mümkün olmuştur. Mâtüridî'ye göre âlemdeki zıtlıklardan kaynaklanan kesret Allah'ın birliğine delâlet etmektedir.[1490] Fakat bu vahdaniyet sayısal anlamda değildir. Zıtlıkların ulûhiyeti nefyetmesi ciheti iledir. Bu sebeple burada söz konusu olan durum teşbîhin nefyedilmesidir.[1491] Mâtüridî'ye göre bu durum teşbîhle başlanıp tevhîdle sonlanan bir sürece dayanmaktadır.[1492] Bununla birlikte O, tevhîdi fıtrî görmüştür.[1493] Ayrıca tevhîd kavramı, Allah'ın yüceliğini hakkıyla idrâk etme, sıfatlarını uygun kavrama, doğasını anlama, gerektiği gibi bilme, ona hakkıyla ibadet etme şeklinde te'vil edilmiştir.[1494] Kâdî Abdülcebbâr'a göre de tevhîd, Allah'ın kendine has isimleri ile bu isimlere dair hükümleri bakımından bir ve benzersiz olduğunu bilmektir.[1495]

Tevhîd inancı, nihaî hakikat olan Allah'ın tabiatına ilişkin metafiziksel bir tasdiktir.[1496] Bu metafiziksel tasdikin düşünsel çerçevesini ise ihlas suresinde bulmak mümkündür. Fahreddin Râzî tefsirine ihlas suresinin nüzul sebebine yer vermektedir. Anlatıldığı biçimi ile Kureyş kabilesinin Amr b. Tufeyl vasıtası ile mal, mülk ve yetki teklif ettiği meselede Hz. Muhammed bir şey istemediğini, mecnun da olmadığını

1489 Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 4-5.

1490 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 93-94.

1491 Mâtüridî'ye göre vahdetin delilleri nakli, akli ve kevni ayetlerdir. Bu ayetler birliğin yanısıra yücelik, hükümranlık ve üstünlük anlamındadır. Uluhiyetin temel ilkesi olan vahdaniyeti ispat eden bir diğer delil de mucizelerdir. Zira mucizeler ortakların rububiyet ve uluhiyet iddialarını çürütmektedir. Mucizelerin vaki olması onu engelleyecek bir ortağın bulunmadığına kanıttır. Aralarında anlaşma da mümkün değildir. Çünkü anlaşma muhtemel ilahlardan birinin acziyetinin beyân edilmesidir. Bu durum bütün yönleri ile teşbîhin ve ta'didin önlenmesidir. Hiçbir şeyin onun benzeri olmaması onun çok olmaması, dengi bulunmaması anlamına gelir. Sadece benzerini değil aynı zamanda karşıtının bulunmamasıdır. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 87-9; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* 1/62.

1492 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* 42-46.

1493 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,187.

1494 Mâtüridî, *Te'vilât,* 4/165; Muammer b. Teymi, *Mecazü'l-Kur'ân*, 2/54; İsfehânî, *Müfredât,* 660.

1495 Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* thk. Muhammed İmara, Darü'ş-Şûrûk, Kâhire, 1987, 169.

1496 Seyyid Hüseyin Nasr*, İslâm İdealler ve Gerçekler*, 33.

belirtmiştir. Hz. Peygamber devamında sizi putlara tapmaktan Allah'a ibadet etmeye çağırıyorum demiştir.[1497] Mekkeliler ise Hz. Muhammed'in tevhîd inancından vazgeçip kendi putlarına tapmasını istemektedirler.[1498] Bu süreçte Amr b. Tufeyl, Hz. Muhammed'e "bize ilahının cinsini bildir?" diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine İhlas suresinin indirildiği bildirilmiştir.[1499] Kab b. Eşref adındaki Yahudi'nin soruları üzerine indiği, Necranlı bir Hristiyan olan Ata b. Ebi Abbas'ın "bize Rabbinin nasıl olduğunu anlat, yakut, altın veya gümüşten mi" diye sorduğu, bu durum üzerine Hz. Muhammed'in "benim rabbim bir şey değildir. O her şeyi yaratmıştır" demesi üzerine bu surenin indiği hususu da kaynaklarda yer almaktadır.[1500]

Nüzûl sebebi ve muhtevasının yoğunluğundan dolayı ihlas suresi *tefrid, tecrid* ve *tevhîd* suresi şeklinde isimlendirilmiştir. Allah'ı selbî sıfatlar yolu ile ikrar edenlerin hak dine inanan samimi müminler olduğu,[1501] bu itikat üzere ölenlerin ateşten kurtulacağı anlamında ihlas adı verilmiştir.[1502] İhlas içindeki yabancı unsurları temizlenmesi, olarak içtenliğe delâlet eder.[1503] Bir diğer sıfatı ise suretü'l-marifettir. Çünkü Allah'ı gerektiği gibi inanmayı sağlayacak ilmin ancak bu surenin anlam örgüsü içinde bulunduğu iddia edilmiştir. Ayrıca Allah güzeldir güzeli sever hadisine binaen[1504] "suret-i cemal" de denmiştir. Bu surede vurgulana temel düşünce tenzîh ilkesi ile tevhîde ulaşmadır. Tevhîdin elde edilmediği bir seviyede şirk vaki olmaktadır. Şirk Allah'ı gereği gibi takdîr edememenin en uzak noktasıdır. Bu anlamda şirk kusurlu bir takdîr problemidir.[1505] İbn

---

[1497] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 32/356.

[1498] Tâberî, *Câmîü'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, 9/401.

[1499] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 32/357.

[1500] İzeddin b. Abdusselam, *Tefsirü'l-Kur'ân,* 1/426; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 32/357.

[1501] "Hak Din; Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlere gönderilen, evrensel ve değişmez tevhîd ve ahlâk ilkleri, Gerçek Din, İslâm." Mahmut Ay ve Engin Erdem, *İlahiyât Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2019, 50.

[1502] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 32/357.

[1503] Ragıp el-İsfehanî, *Müfredât,* çev. Abdulbaki Güneş, 2010, 354.

[1504] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 32/357.

[1505] Tâberî, *Câmîul beyân*, 18/686.

Arabî'ye göre insanların en aşağısı çokluktan ilahlar icat edenlerdir.[1506] Üstelik Kur'ân'a göre, hiçbir geçerli delilleri de bulunmamaktadır.[1507]

Kur'ân'da ulûhiyeti hak eden "Allah", Allah'ın zat ve sıfatlarının hak bir şekilde kabul edilmesi olarak "tevhîd" ve tevhîdi bir cümle içinde formüle eden "Lailaheillallah" kelimeleri bulunmaktadır.[1508] Tevhîd inancını anlatmak için Allah, tarih boyunca peygamberler göndermiştir.[1509] Dünyada şirk işledikleri için azaba uğrayacaklara Hz. Muhammed uyarıcı, müjdeleyici ve önceki elçileri doğrulayıcı olarak gönderilmiştir.[1510] Yine "insanlar ahiret gününde Allah'ın hak ilah putların ise sahte olduklarını göreceklerdir"[1511] âyetinde hak kelimesi *tevhîd* anlamında yorumlanmıştır.[1512] Bu anlam önceki âyetlerin bağlamı içinde belirmektedir.[1513]

Tevhîd Allah'ın nihaî hakikat olduğunu beyân etme iradesine dayanmaktadır. Kur'ân'a göre tevhîdi inkâr edenler haktan hoşlanmayanlardır.[1514] Kur'ân'da "ayetlere karşı kibirlenerek sırt dönenler geceleri Kâbe'nin etrafında bir araya gelerek hezeyanlarını savurmaktadırlar."[1515] "Onlar Kur'ân'ı yani kendilerine okunanı hiç düşünmeksizin daha önce atalarına gelmeyen bir şey kendilerine gelmiş gibi",[1516] "kendilerine hakkı getiren

---

[1506] İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 34.

[1507] el-Müminûn 23/117.

[1508] Kur'an'da hak kavramının anlam biçimleri için bk. Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir,* 185; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 265-269; Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir,* 188. Damegani, Hak kavramının on iki anlama delalet ettiğini söylemektedir. Ebû Hilâl Askerî ise şu anlamları vermiştir. *Allah, Kuran, İslâm, Adl, Vücub, Hilafü'l-Batıl, Sıdk, Hakikat, Din, Pay* anlamlarını vermiştir. İbnü'l İbnü'l-Cevzî ise şu anlamlara ulaşmıştır: "*Allah, Kuran, İslâm, Adalet, Tevhid, Sıdk, Mal, Vücup, Hace, Pay, Beyan, Kâbe, Helal ve Haramı İzahı, Lailaheillallah, Ecelin Dolması, Munciz, Cürüm, Batılın Zıddı* anlamı verilmiştir."

[1509] Maide 05/70

[1510] el-Müminûn 23/70; Bagâvî, *Mealimu't-Tenzil*, 7/39.

[1511] el-Kasas 28/74-75 .

[1512] Bagâvî, *Mealimu't-Tenzil*, 28/75; Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 189.

[1513] el-Kasas 28 /70-72.

[1514] el-Müminûn 23/70.

[1515] el-Müminûn 23/67.

[1516] el-Müminûn 23/68.

peygamberi tanıdıkları halde"[1517] "risâleti inkâr etmektedirler."[1518] Kur'ân'a göre "onlar haktan hoşlanmadıkları için inkâr etmektedirler." Ancak "el-Hak onların arzularına uyacak değildir." Zira "eğer hak onların arzularına uysaydı gökler, yerler ve arasında bulunanlar fesada uğrardı."[1519] Ferrâ ve Zecâc buradaki hak kavramını Kur'ân olarak te'vil ederken Begâvî *bi's-sıdk* anlamını tercih etmiştir.[1520] Dameğânî ise bu âyette inkârcıların istemediği şeyin tevhîd olduğunu düşünerek "bi'l-hakk" ifadesini *tevhîd* anlamında yorumlamıştır.[1521]

Kur'ân'da hak kavramı ile birlikte tasdîk gerekli olduğunda îmân kavramı da tevhîde delâlet edecek şekilde yerleştirilmiştir.[1522] Bu vesile ile hak ve îmân kavramları birbirini tamamlayacak şekilde aynı kavramsal bünyede birleşmektedirler. Örneğin: "Kim inanmayı reddederse tüm yaptıkları boşa çıkacak ve o kimse ahirette de kaybedenlerden olacaktır."[1523] ifadesinde geçen îmân kelimesi hükümde Allah'ın otoritesine saygı anlamındadır.[1524] Yûsuf sûresi'nde geçen *"*onların da çoğu, şirk koşmadan Allah'a inanmaz"[1525] [âyet]inde îmân kavramı yine hak anlamında kullanılmıştır. Burada *"*onlara yaratıcılarınız kim diye sorulduğunda Allah demelerine rağmen çoğu kişi şirk koşar" âyetinde olduğu gibi tevhîdi nefyeden *ihtilât* kusuru bulunmaktadır.[1526] Yine "İnkârcılara "gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorarsan, mutlaka "Allah diyecekler"[1527] âyetinde geçen "kim yarattı?" sorusuna insanların "Allah" cevabı vermeleri durumu da îmân anlamında yorumlanmıştır.[1528] Ebû Hilâl el-Askerî buradaki duruma îmân kelimesini tatbik etmeyi uygun görmez. Çünkü ona göre îmâna aykırı durumda kişi müşrik değil kâfir olur. Zira

---

[1517] el-Müminûn 23/70.

[1518] el-Müminûn 23/69.

[1519] el-Müminûn 23/71.

[1520] Bagâvî, *Mealimu't-Tenzil*, 5/424.

[1521] Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 189

[1522] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 146.

[1523] Maide 05/05

[1524] Maide 05/05

[1525] Yûsuf 12/106.

[1526] Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 54.

[1527] Lokman 31/25; ez-Zümer 39/38.

[1528] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 146.

mümin hal ile kafir hal bir arada olmaz. Bu nedenle şartlı durumlar dışında dinde övülen bir kavramın sevap dışında bir olguya delâlet edecek şekilde kullanılması uygun görülmemiştir.[1529]

Tevhîdin zıddı ilhâd, inkâr ve şirktir.[1530] Şirk kavramı Kur'ân'da Allah'a zat, sıfat ve fiillerde ortak koşma inancını ifade eder.[1531] Şirkin ya da politeizmin felsefî düşüncedeki zıddı ise monoteizmdir. Yalnızca bir Tanrı'nın var olduğunu savunan görüş olması bakımından monoteizm, teizmin kapsamına girerken politeizmle zıt olmaktadır. Sosyolojik yaklaşıma göre monoteizm dinlerin en gelişmiş şeklidir. Bu anlamda tek Tanrı fikri insan zihniyetinin ulaştığı en son aşamadır.[1532] İlkel kabilelerden başlayarak safha gelişmiştir. Bu durum toplumun kültür ve medeniyetteki gelişimi ile paraleldir. İslâm dînî bu anlamda monoteist bir inanca dayanmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'da hak kavramı hem *monoteizm* hem de *entity* ifadesinde karşılık bulacak şekilde tevhit anlamında geçmektedir. Kur'ân'da tevhîdin gayesi olan Allah inancı herhangi bir tek Tanrı'ya inanma anlamında değildir. Hak ettiği için sadece Allah'a inanmaktır. Nitekim Kur'ân'da hak ve tevhîd ilişkisi mevlâü'l-Hak, Rabbü'l-Hak terkibi yolu ile anlatılmakta ve bunun yolu ise "Davetü'l-Hak" ile işaret edilmektedir.

2.2.2.1. Allah'ın Çağrısı Haktır: Da'vetü'l-Hak

Kur'ân'da hakikatlerin hatırlanması, anlatılması, ortaya konulması zikir kavramı ile ifade edilmektedir. Zikir kelimesinin aslı kuvvetten mülhem bir şeyin kalpte ve dilde güçlü durması anlamında yorumlanmıştır.[1533] Zikir, kimi zaman insanın ikna olduğu bilgileri ezberlemesine imkân açan zihnî bir kuvve şeklinde de değerlendirilmiştir. Bununla birlikte mânanın nefiste ortaya çıkması ve bilgilerin geri çağrılması anlamları da verilmiştir.[1534] Başka bir deyişle talep edilen şeyin suretinin nesne ortadan kalktıktan sonra

---

[1529] Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir,* 55.

[1530] Ebü'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne an usûl el-diyâne,* thk. Abdulkadir Arnavut. Beyrut: Dar Mektebetü'l-Beyan, 1981, 199; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012, 79.

[1531] en-Nisâ 04/36, 48; el-Mâide 05/ 72; et-Tevbe 09/03; el-Â'râf 07/ 190; İbrahim 14/22, *el*-Kehf 18/110; Mukatil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, çev. Beşir Eryarsoy, 2016, 112.

[1532] Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 66-67.

[1533] Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 221.

[1534] İsfehânî, *Müfredât,* 328.

bile zihinde yeniden oluşması anlamına gelir.[1535] Bu anlamda zikrin zıddı unutmaktır.[1536] Verilenlerden hareketle "ZeKeRe" (ذ ك ر) kök harflerinden oluşan kelimelerin anlamlarını üç grupta sınıflandırmak mümkündür. Bir eylem durumu olarak "zekere" kelimesi sözünü etme, ismini söyleme, anma, hatırlama, ezberleme, öğüt verme ve "zekere lehu" ifadesinde olduğu gibi anlatma anlamındadır. Bunun yanında nesne alan yapılarda "zekkere" fiili hatırlatmak, andırmak, birini hatırına getirmek anlamında iken "tezekkür" fiili de akıl yürütme ve düşünme anlamlarına gelmektedir.[1537]

Kur'ân'da, "ZeKeRe" (ذ ك ر) kök harflerinden oluşan kelimeler, on dört farklı biçimde iki yüz doksan iki yerde geçmektedir.[1538] Kelime geçtiği yerlerde Yûsuf'un zindan arkadaşından "Efendinin yanında beni de an" ifadesinde olduğu gibi anma, bahsetme anlamı en sık geçen kullanımdır.[1539] Bununla birlikte Kur'ân'da zikir kelimesi izzet,[1540] dil ile anma,[1541] tevhit,[1542] vahiy,[1543] Kur'ân,[1544] Kutsal Kitap,[1545] ibadet,[1546] erkek

---

1535 Nasiruddin Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal,* 499; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 23.

1536 İbn Farîs, *Mu'cemü'l-mekâyisü'l-luğa,*2/358; Ibni Murtadâ, *el-Hudûd,* 161.

1537 İbn Ahmed, *Kitâbü'l-ayn,* 5/346 ; Zemahşerî, *Esasu Belaga*, 1/314; Amr, *Mucemu luğati'l-arabiyeti'l-meâsır,* 1/813-817; el-Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*. 10/94; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 4/310 ; Ebü'l-Feyd, Tacü'l-ârus min cevâhiri'l-kâmûs*.* 11/376-379; Topaloğlu, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3/3549.

1538 Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *Mu'cemü'l-Müfehres* 270-275.

1539 Yûsuf 12/42 Meryem 19/41 **وَاذْكُر فِي الْكتاب إِبْرَاهِيم**

1540 el-En'âm 06/44.

1541 en-Nisâ 04/103 **فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُم**

1542 Tâhâ 20/124 .

1543 Kamer 54/25.

1544 el-Enbiyâ 21/2, 50.

1545 Ehlü'l-Zikir, en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/07 **فسألوا أهل الذّكر**

1546 el-Bakara 02/152.

cinsi,[1547] kalp ile anma,[1548] ezberleme[1549] ve vaaz[1550] anlamlarında istihdam edilmiştir.[1551] Ancak zamanla zikir kelimesi zühd kültürü içinde farklı anlam boyutları kazanmıştır. Bu kapsamda açık zikir anlamında "zikri celi" ve gizli zikir anlamında da "zikri hafi" terimi üretilmiştir. "Tevhit" ve "Esmaü'l-Hüsna"nın yüksek sesle terennüm edilmesi zikr-i celi kategorisine alınmıştır.[1552]

Kur'ân'a göre en büyük zikir Allah'ı anmadır. Bu nedenledir ki Kur'ân'da bütün insanların kendilerini yaratan Allah'ı zikretmeleri, yani hatırlamaları, istenmektedir.[1553] Kendilerine nimet verilen insanların şirkten ve nankörlükten uzaklaşmaları, îmân edip salih amelde bulunmalarının gereği belirtilmektedir.[1554] Bu o kadar önemlidir ki hiç kimse bunun dışında kalamaz. Çünkü Kur'ân'a göre bütün insanlara nimet verilmiştir. Dolayısıyla bütün insanların, herhangi bir fayda ve zarar vermeye gücü yetmeyen,[1555] rehberlik edilmedikçe yolunu bulmaktan aciz olan şeyleri değil, kendilerini hakka götüren Allah'ı izlemeleri gerekmektedir.[1556] Ancak buna rağmen insanlar nankörlük yapmaktadırlar. Kur'ân'a göre bunun sebebi müşriklerin zanna uymasıdır. Zan ise hakikat hakkında hiçbir şey ifade etmemektedir.[1557] Bununla birlikte Allah kendisini ananları hatırlayacağını belirtmektedir.[1558] Allah'ın da insanları hatırlayacağını belirtmesi, zikrin pratik işlevini açığa çıkarmaktadır. Açıktır ki burada Allah'ı anmak onun bir ihtiyacını

[1547] Âl-i İmrân 03/36; 03/195; en-Nisâ 04/11; 04/124; 04/176; el-En'âm 06/139, 143, 144; en-Nahl 16/97; er-eş-Şuarâ 26/16; el-Gafir 40/40; eş-Şûrâ 42/49; 42/50; el-Hucûrât 49/13; en-Necm 53/21, 45; el-Kıyâme 75/39; Leyl 92/03

[1548] Âl-i İmrân 03/135.

[1549] el-Bakara 02/63; el-Â'râf 07/171.

[1550] el-En'âm 06/44; el-Â'râf 07/165 .

[1551] Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 221; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 303.

[1552] L.Gardet, "Dhikr", *The Encyclopedia of Islam*, ed. B. Lewis v.dğr., (Netherlands: Brill, 1991),2/223; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 1/456-458.

[1553] Meryem 19/67.

[1554] el-Bakara 02/60, et-Talâk 6511.

[1555] Yûnus 10/36.

[1556] Yûnus 10/35; Ebü'l-Huseyin Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân,* thk. Abdullah Mahmud, Daru İhyâi't-Tûrâs, Beyrut, 1423, 2/209, 223.

[1557] Yûnus 10/36, 106-107.

[1558] el-Bakara 02/152-153 **فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ**

giderme amacına dönük değildir. Çünkü Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı bulunmamaktadır. Bu durumda zikrin işlevinin, insanla ilgili bir faydanın sağlanmasına, takvaya yönelik olduğu açıktır.[1559] O da insanın kendisini ahlâkî ve metafizik anlamda koruyacağı şekilde takvayı dünyevileştirmesidir.[1560]

Kur'ân'a göre sakınma bilincine sahip olanlar kendilerine kötülüğü ilhâm eden bir vesvese geldiğinde onu hemen ait olduğu kategori ile ilişkilendirerek hakikati bulabilmektedirler."[1561] Dolayısıyla zikrin amacı "bir kötülük yapacağınız zaman Allah'ı hatırlayın" âyetinde olduğu gibi sakınma bilincinin kazanılmasına yöneliktir.[1562] Bu nedenle Kur'ân'da, hatırlamayı engellediği için, içkinin haram kılındığı belirtilmektedir.[1563] Bu kapsamda zikir faaliyeti kendini korumak isteyen insan için gerekli olan sürekli hatırlamayı ifade etmektedir. Örneğin insan, eğer Allah'ı ve ahiret gününü yeterince hatırlarsa Kur'ân'da takva elbisesi metaforu ile işaret edilen bir sakınma bilincine sahip olabilecektir.[1564] Böylece insan anımsamanın diyalektiği içinde kendini maddî ve manevî çöküntüye karşı koruyabilecektir. Bunu bariz bir şekilde ifade eden âyetlerde zikir kelimesi artık düşüncenin nesnesi olacak şekilde tezkire kavramına evrilmektedir. İnsanların tezekkür etmesi için âyetlerin tebyîn[1565] ve tafsîl[1566] edildiği anlatılmaktadır. Kendisine hikmet verilen bir kimseye çokça hayır verildiği, sadece akıl sahibi olanların, ulü'l-elbâb kimselerin hakikati düşünebildiği belirtilmektedir.[1567]

Tezekkür, hayatı ahlâklı ve bilinçli kavramak için gerekli olan aklî çabayı ifade etmektedir. Tezekkür sürecinde Allah ismi, ilim işlevini görmektedir. Bu ilim insanı

[1559] Abdulkâhir Bağdadî, *Fark*, 144.

[1560] Hişam Cuayyit, *Avrupa ve İslâm*, 164; Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 18; Ömer Dumlu, *Kur'ân-ı Kerimde Salah Meselesi,* Ankara, 1997, 60; Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 18, 62; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, 114.

[1561] Araf 07/201.

[1562] Âl-i İmrân 03/135.

[1563] Maide 05/91.

[1564] Araf 07/26.

[1565] el-Bakara 02/221.

[1566] el-En'âm 06/126.

[1567] el-Bakara 02/269.

ahlâkî çürümeye karşı sürekli teyakkuzda tutan bir ilkedir.[1568] Bu nedenle zikir îmânla ilişkilendirilmektedir. Kur'ân'a göre Allah'ı anan müminlerin, sabırlıların kalpleri titremektedir.[1569] Buradaki ifadeler bütünüyle bir duygu durumunun tespitine yönelik değildir. Kur'ân'a göre inanıp salih ameller işleyenler ve Allah'a döneceğini umanlar Allah'ı zikretmektedirler.[1570] Kuşkusuz inananların kalbi Allah'ı anarak teskin olmaktadır.[1571] Ancak kalplerin teskin olması da gnostiklerin kalbin gizli bölmelerinde derin anlamlar aradığı bir görme biçimine dayanmaz. İnsanın âlem, insan ve Kur'ân kitabında yer alan âyetler üzerinde düşünmesine, kendini maddî ve manevî çözülmeye karşı koruyacak tedbirleri akılcı yollarla aramasına, böylece kendini güvende hissetmesine dönük bir bilince sahip olmayı ifade etmektedir.[1572]

Kur'ân'a göre Allah'a giden bir yol tutmak isteyen kimseler için,[1573] hak olarak gönderilen âyetler bütün insanlar, iyi kalpliler, inanan toplumlar, faydalanmak ve tezekkür etmek isteyen akıl sahipleri için bir *rahmet, mevi'ze* ve *zikir*dir.[1574] Başka bir âyette de Kur'ân'ın tezekkür eden insanlar için *besâir, hidâyet* ve *rahmet* olduğu ifade edilmektedir.[1575] Bunun dışında *tezkire* denilen birçok âyetten bahsedilmektedir. Kur'ân'a göre ateş,[1576] geminin suda yüzmesi birer tezkiredir.[1577] Tezekkür etmeyi başaranlar tabiat, toplum ve tarih içinde Allah'ın hakikat ve değerini ortaya koyan tezkireleri idrâk edebileceklerdir. Böylece insanlar inkardan îmâna, nankörlükten şükr-i nimete, kayıtsız kalmaktan hamd ve senaya yönelecektir. Çünkü Kur'ân'dan anlaşıldığı kadarı ile Allah'ı

[1568] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 3/232; Rehber, *God of Justice*, 24.

[1569] el-Enfâl 08/02; el-Hacc 22/35; ez-Zümer 39/45.

[1570] eş-Şuarâ 26/227; el-Ahzâb 33/21.

[1571] er-Ra'd 13/28.

[1572] Ebü'l-Hüseyin el- Basrî, *Mutemed*, 254; Teftazânî,*Şerhü'l-mekâsıd,* 1/162; Cürcânî, *Ta'rifât,* 29; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 112.

[1573] Müzemmil 73/19.

[1574] el-En'âm 06/68, 69; 90; el-Â'râf 07/02; Hûd 11/114, 120; el-Enbiyâ 21/84; er-eş-Şuarâ 26/209; Ankebût 29/51; es-Sâd 38/43, 46; ez-Zümer 39/21; el-Mümin 40/54; ed-Duhân 44/13; 47/18; 50/08; 50/37; 51/55; 74/31; 79/43; 80/04; 87/09; 89/23

[1575] el-Kasas 28/43

[1576] el-Vakıâ 56/73

[1577] el-Hâkka 69/12

gereği gibi takdîr eden, ona hakkıyla güvenen kimseler putlar yerine sadece Allah'a medh, hamd ve şükür erdemlerini bildirmektedirler. Hakikatten yana olan insanlar yerde ve gökte Allah'ın ulûhiyetini, mabud ve ilah olmasını tasdîk etmektedirler. Allah'ın açık ve gizli olanı kuşattığına inanmaktadırlar.[1578]

Tezekkür, davetü'l-hak denilen metafiziksel çağrıya cevap verme çabasıdır. Mukatil b. Süleyman "da 'vetü'l-hakk"[1579] ifadesinin "lailaheillallah"ı ifade eden "kelime-i ihlasa" delâlet ettiğini söylemiştir.[1580] İbn Abbas'a dayandırılan bir yorumda ise buradaki ifadenin kelimeî tevhîd anlamında olduğu belirtilmiştir.[1581] Taberî de Allah'ı birleme ve Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet etme anlamına yer vermiştir.[1582] Mâtüridî, "da 'vetü'l-hakk" ifadesini, duaya icabet etmek bakımından Allah yetkin olduğu için, kendisine ibadet edilmesine de en layık olanın Allah olması şeklinde te'vil etmiştir. Zira onun dışındaki varlıklar mutlak anlamda herhangi bir fayda ve zarar vermeye yetkin değillerdir.[1583] Zemahşerî ise Allah'a çağırmanın hak olduğunu ve putlara davet etmenin bâtıl ve boş olduğu anlamında ele almıştır.[1584] Putlar bâtıldır. İlâhlık niteliği olan herhangi bir fayda verme ve zararı menetme kudretine sahip değildirler.[1585] Kur'ân'da bu durum şöyle ifade edilmektedir:

> "Orada putların gerçek ilah olmadıklarını göreceklerdir. Onlar taptıkları ilahların bu olduğunu söyleyeceklerdir. Burada onlara siz yalancısınız denilecektir. Onların yüzlerine sözleri fırlatılacaktır. Ancak o gün taptıkları sahte ilahlar onları terk edecek ve onlar da Allah'a teslim olacaklardır."[1586]

[1578] Zemahşerî, *Keşşâf,* 02/05.

[1579] er-Ra'd 13/14.

[1580] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 25/82.

[1581] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 19/24.

[1582] Ebû Cahfer Muhammed b. Cerîr et-Tâberî (ö.310) Tâberî, *Câmîü'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'an*, çev. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 1420), 16/397, 398.

[1583] Mâtüridî, *Te'vilât,* 6/321 ; Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat,* 2/221.

[1584] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/520.

[1585] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/170.

[1586] el-Hacc 22/61-63.

Fahreddin Râzî "Davetü'l-Hakk" meselesinde hak kavramını varlık anlamında ele alırken ilgili âyeti de iki bağlamda tahlil etmiştir. Birincisi kelime-i tevhîd anlamındadır. İkincisi ise Hakk'ın daveti Allah anlamında olur ki Allah "el-Hakkü'l-Hakiki"dir. Burada mevcûdu ikiye ayıran Râzî yokluk kabul eden kısmı hak olmakla birlikte bâtıl olması mümkün olan varlık kategorisine koymuştur. İkinci kısım ise yokluk kabul etmeyen ve bu yüzden bâtıl olması mümkün olmayan mevcûddur ki Râzî buna Hakkü'l-hakikî demiştir.[1587] Râzî'ye göre Vâcibü'l-Vücûd zâtî için mevcûd olduğunda a'dem olmaz. Bu durumda hakikat bakımından mevcûdatın en hakikisi olur. O, hak olduğu için ona ilişkin zikirler de en hakikî zikir olur. Aynı şekilde mevcûdât arasında onun varlığı hak olduğu için onun varlığına ilişkin itikat da itikatlar arasındaki en hakikî itikâd olmaktadır.[1588]

Allah, hak olduğu için onun daveti de hak olmaktadır. Bu vesile ile Allah kendisine dua edilmesi ve ibadet edilmesi konusunda hak ve sıdk bakımından en uygun olandır. Allah en hakikî ilah olarak dualara cevap vermeye kadîr olduğu için kendisine dua edilmesine ve sığınılmasına layık olandır.[1589] Bu iddianın temellendirilmesi yine tabiat teolojisinin tezahürleri yolu ile yapılmaktadır. "Allah'ın göklerin, yerin ve her ikisi arasındakilerin yaratıcısı olduğu belirtilmektedir." Bu sarsılmaz hakikate rağmen insanların hiçbir şekilde kendilerine bir fayda veya zarar vermeye güçleri yetmeyen sahte ilahlara el açmaları teessüf edilmesi gereken bir kusurdur. Öte yandan ulûhiyet hakkına yapılan büyük bir zulümdür. Kur'ân'da bildirildiği üzere karanlıkla aydınlık, kör ile gören, yaratan ile hiçbir şeye güçleri yetmeyen iki şey eşit olmaz.[1590] Kur'ân'a göre Allah yaratmaktadır, göklerden yağmur indirmektedir. Dolayısıyla bâtıl olan şey suların üstünde akıp duran köpük gibi yok olup silinecek, insanlara fayda veren şey ise kalacaktır.[1591] Kur'ân'a göre Kur'ân'ın bu şekilde hak olduğunu bilen kimse itikatta kör ve şaşkın olan kimse gibi olmayacaktır. Kur'ân'a göre bütün bu süreci en doğru şekilde kavramak, aslında aklın mahiyetini hakkıyla anlamanın bir sonucudur.[1592]

[1587] Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât,* 216.

[1588] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 19/24.

[1589] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 2/71.

[1590] er-Ra'd 13/15-16.

[1591] er-Ra'd 13/17.

[1592] er-Ra'd 13/19.

Allah, tezekkür ehli için kendi ulûhiyeti üzerine şehadet etmektedir.[1593] Muhammed Esed'e göre Allah'ın şahitliği, yarattığı varlıklar ve gönderdiği vahiy aracılığıyla kendi hakikatine ilişkin kanıtlar sunmasıdır.[1594] Bu nedenle Allah kendisini "hakkın ta kendisi" anlamında el-Hak olarak takdim etmektedir.[1595] Metafizik ufka bakan bu iddia sıradan söylenmiş bir söz değildir. Kur'ân'da Allah'ın bir ismi olarak "el-Hakk" Kur'ân'da kendi sözlük anlamlarına sıkı sıkıya bağlıdır.[1596] Kelime sözlük anlamıyla varlığı gerçek, değişmeyen ve inkârı mümkün olmayan sabit şey olarak alındığında Allah'ın hep var olması ve değişmemesi şeklinde nihaî hakikat olarak anlam kazanmaktadır.[1597]

> "Allah'ın yasası budur. Gece ile gündüzü birbirini takip edecek şekilde var eden, her şeyi işitip gören Allah, haksızlığa uğrayanlara yardım edecektir. Allah'ın göklerden yağmuru yağdırdığını, lütfu ile yeryüzünü yeşerttiğini görmedin mi? Her şeyden haberdar olan Allah hak ilah'tır. Gerçekte Allah güçlü ve yücedir. Fakat onların taptıkları putların ilahlıkları ise sahtedir.[1598]

Hak kavramı, Allah vardır anlamında vücûd sıfatına delâlet eder.[1599] Zat üzerinde zâid bir mâna ile değil, zatın kendine delâlet etmesinden dolayı vücûd sıfatına sıfatı nefsiyye denmiştir. Bu nedenle kıdem sıfatı gibi vücûd sıfatı da zatın kendisi olarak yorumlanmıştır.[1600] Şair Lübeyd'in anlattığına göre, Hz. Peygamber bir konuşmasında: *"Allah'tan başka her şey bâtıldır"* demiştir.[1601] Allah'ın hak olması onu sabit yapmaktadır. Sabit ise yokluktan uzak olandır. Allah zâtî için ve zatı ile sabittir.[1602] Kur'ân'da hak kelimesi,[1603] davet ve icabet bakımından sadece Allah'ın karşılık verebileceği gerekçesi

---

1593 Âl-i İmrân 03/18-19

1594 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 91.

1595 el-Hacc 22/62

1596 el-Hacc 22/6, 22/62, 24/25, 31/30 da sıfat 57/16.

1597 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/117; Ahmed Muhtar *Mucemu luğati'l-arabiyeti'l-meâsır,* 1/532.

1598 el-Hacc 22/61-63

1599 Şakir Kocabaş *İslâm'da Gerçeklik Kavramı,* Pınar Yay., Ankara, 2004, 16.

1600 Cüveynî, *İrşâd,* 31.

1601 Afifüddin Süleymân et-Tilmisânî, *Esmâü'l-Hüsnâ*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 165.

1602 İbn Haldûn, *Lubabü'l-muhassal,* 1995, 38.

1603 er-Ra'd 13/13-14.

ile tevhîdin hakikatine[1604] ve bu vesileyle *lailaheilallah* kelimesine delâlet etmektedir.[1605] Kur'ân'da geçtiği üzere "Allah Hak"tır. Allah'tan başka dua edilen ilahlar da sahtedir."[1606] Anlaşılmaktadır ki Allah'ın hak olması, onun ulûhiyette hak sahibi olmasını ifade eder. Allah'ın yüceliğini tabiat olayları kanıtlamaktadır. Bulutlar, gök gürültüsü ve yağmur onun varlığını açığa vurur. Durum böyle iken taleplerin ulaştırılacağı makam hak ilah olmalıdır. Zira el açıp yalvarmaya layık olan gerçek ilah olandır. Fakat başka türlü bir yola girip sahte ilahlardan medet umanlar, su ağzına gelsin diye suya doğru iki elini açıp bekleyen kimseler gibidir. Kur'ân'da belirtildiğine göre sahte ilahlara yapılan duanın gerçekleşmesi imkânsızdır.[1607]

Kur'ân'ın açıklamasına göre hakkı yalanlayanlardan daha zalim kimse yoktur.[1608] Bu anlamda Allah'ın rahmetinden sonra yalanlamak, nankörlük etmek Kur'ân'da sıklıkla dile getirilir ve hakikatli olmamanın bir işareti olarak addedilir. Dolayısıyla küfür ahlâkî bir tutarsızlığa dayanmaktadır.[1609] Kur'ân'da inkârın küfran-ı nimet seviyesinde olması îmânın zıt anlamının nankörlük olması ile tutarlı bir kullanım biçimidir.[1610] Îmânın güven ve hakikatliliğe bağlanması gibi inkâr da nankörlük ve nezaketsizliğe dayanmaktadır.[1611] Dolayısıyla îmândan sonra insandan beklenen değer, insanın, Allah'ı epistemolojik seviyede idrâk etmesi ve ahlâkî-metafizik seviyede yaşamın temel ilkesi haline getirmesidir. Gerçekte dünya hayatının geçici olması gibi kıyametin varlığı da haktır. Bu nedenle "Allah, insanları esenlik yurduna çağırmaktadır. Dileyeni de doğru yola iletmektedir."[1612] Durum böyle iken putlara tapma epistemolojik seviyede bir tartışma olamaz. Bu araçsallaştırmada bile amacın ahlâkî anlamda nezaketsizlik içerdiğini göstermektedir. Esasında inkârcılara "gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorarsan, mutlaka

---

[1604] İbn İbnü'l-Cevzî, *Nuzhetü'l-A'yun En-Nevazir fi İlmi'l-Vücuhi ve'n-Nezair,* 265-269 **لَهُ دَعْوَةُ الْحق**

[1605] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* 14/258.

[1606] el-Hacc 22/62.

[1607] er-Ra'd 13/13-14.

[1608] Âl-i İmrân 03/94; el-En'âm 06/157.

[1609] Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (Pınar Yayınları, 1991) 70

[1610] Askerî*, el-Vücûh ve'n-nezâir,* 48; İsfehânî, *Müfredât,* 714.

[1611] el-İsrâ 17/83; er-eş-Şuârâ 26/19

[1612] Yûnus 10/12, 22- 25

"Allah diyecekler"[1613] âyetinde geçen "kim yarattı?" sorusuna insanların "Allah" cevabı vermeleri durumu onların epistemolojik açıdan îmân ettiklerine yorumlanmıştır.[1614] Allah'ın kendisine ortak koşma dışındaki günahları affedebileceğini söylemesi inkarın ahlâkî çıkmazları ile ilgili bir işarettir. "Zira Allah'a ortak koşan kimse sadece büyük bir günah ile iftira etmiş olmamaktadır."[1615] Aynı zamanda Allah'tan kopması ile ortaya çıkacak ahlâkî problemlere de yol açmaktadır.

Kur'ân'a göre putperestlerin "Da'vetü'l-hakk"ı kabul etmemelerinin bazı nedenlerinden bahsedilir. Bu nedenlerden biri hak olandan hoşlanmamaktır.[1616] Mâtüridî müşriklerin bu tavrını aksini bildikleri halde Hz. Peygamber'e cinnet isnadında bulunuyorlar, şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca bu ifade, Hz. Peygamber'e atılan iftiralara karşı, putperestlere düşünmeyi ve onu gerçek anlamıyla tanımayı salık veren bir çağrı olarak da düşünülebilir. Âyetteki "hakk" kavramı ise putperestlere "Kur'ân" ve "Risâlet" gibi iki gerçekle seslenildiğini ifade etmektedir. Mâtüridî, putperestlerin burada hakikati kabul etmede direnmelerini iki sebebe bağlamaktadır: İlki, gerçeği kabul ettikleri takdirde toplumdaki otoritelerinin ve avantajlı konumlarının sona ereceğini düşünmeleridir. Eğer bu değilse belki de Hz. Peygamber'in ve onun getirdiklerinin hak olduğunu, başlangıçta anlamamışlardır.[1617]

Gerçekte beşerî eğilimler, kişiyi hakkı inkâr etmeye sürükleyebilir. Bu durum inananlar için de geçerli olabilen bir risktir. Örneğin hakk-bâtıl karşıtlığının konu edildiği Enfâl sûresi'nde ganimetlerin dağıtılması ile ilgili olarak ilk sekiz âyetin fikir sistematiği içinde meseleye bakıldığında ekonomik kuşkunun ahlâkî-metafizik kuşkuya evrilmesinin tehlikesi görülmektedir. Hak şuuru mülkten kaynaklanan beşerî itkilere karşı daha savunmasız olduğu için ilk sekiz âyette oldukça sık bir şekilde "hakk" kelimesi geçmektedir. Çünkü mülk insanın varoluşsal kaygıları ile olan irtibatından dolayı dünyadaki rekabetini ve mücadelesini etkilemektedir. Bu yüzden hakkın en çok sınandığı

[1613] Lokman 31/25; ez-Zümer 39/38.

[1614] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 146.

[1615] en-Nisâ 04/48

[1616] el-el-Müminûn 23/70.

[1617] Mâtüridî, *Te'vilât*, 07/482

mücadeleler mülk kavramı etrafında gerçekleşir. Enfâl sûresindeki hak vurgusu insandaki bu beşerî itki ile mücadele etmektedir.[1618]

2.2.2.2. Allah Gerçek Mevlâ'dır: Mevlâu'l-Hak

İnsanların dünya görüşleri bir kavramın anlam biçimine etki edebilmektedir. Bu nedenle bir şeyin toplumdan topluma isimlendirilmesi veya anlamı değişebilmektedir. Meselâ "mevlâ" kelimesi, sözlüklerde *efendi, sahip, malik* anlamlarına gelmektedir. Türkçede ise mevlâ kelimesi Allah, Tanrı anlamıyla kullanılmaktadır.[1619] Kur'ân'da ise mevlâ kelimesi sahip, efendi anlamını korumaktadır. Gerçek ilah ile sahte ilahın karşılaştırıldığı bir anlam morfolojisinde meseleye sonuçtan başlamak daha uygun olacaktır. Sonuçta müşriklerin taptıkları yalancı ilahlar, kıyamet günü dile gelip gerçek ilah olmadıklarını söylemektedirler. Böylece gerçek mevlâ ve Rab olan Allah'ın ulûhiyetinin hakikati doğrulanmış olmaktadır.[1620] Orada herkes kendi yaptıklarının sonuçları ile karşılaşmaktadır. İnsanlar gerçek sahipleri yani mevlâ*ü'l-Hak* olan Allah'a döndürülmüş olurlar.[1621] Peki farkı nedir? 'Mevlâ' kelimesini surenin bağlamı içinde yorumlayan Mâtüridî'ye göre burada gerçek bir sahibi, yalancı sahipten ayıran en önemli fark yalancı sahibin insanları dalâlete sürüklemiş olmasıdır.[1622] Zemahşerî ise "rabbehum sadık" ifadesi ile bu anlamı desteklemektedir.[1623] Râzî de dalâlete sürükleyip sürüklememe durumunu hak olmanın belirtisi olarak görmüştür.[1624] Suyuti "Mevlâhumü'l-hakk" ifadesini sabit ve daim şeklinde yorumlamıştır.[1625] Çünkü müşriklerin şefaatçi olarak gördükleri sahte mabudlar kıyamet günü böyle bir iddialarının olmadığını söyleyeceklerdir. Açıktır ki varlığı devam edecek olan gerçek ilahtır.[1626]

[1618] el-Enfâl 08/1-8.

[1619] Muhammed Ersöz, *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'ân Kelimelerinin Terimleşmesi,* Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi. SBE, 2014, 32.

[1620] Yûnus 10/28.

[1621] Yûnus 10/30.

[1622] Mâtüridî, *Te'vilât,* 6/37.

[1623] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/344.

[1624] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 17/246; Beydavî, *Tevail*, 3/111.

[1625] Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn*, 271.

[1626] en-Nahl 16/84, el-Furkân 25/18.

Kur'ân'da "Mevlâü'l-Hak" terkibi gerçek sahip anlamına gelir. Dolayısıyla, Kur'ân'a göre, Allah dışında kendilerine bir dost arayanlar evlerin en çürüğü olan örümcek ağlarından kendilerine ev yapmış gibidirler. Hâlbuki beklenen gökleri ve yeri hak olarak yaratan Allah'ın korumasının seçilmesidir.[1627] Burada hak ile yaratma, gerçek ve adalet ile yaratma anlamına gelir.[1628] Gerçek yaratma gerçek yaratıcıyı kanıttır. İnsanların gerçek mevlâlarına dönmesi de aynı minvalde bir anlama delâlet etmektedir. Zira âyetlerin bağlamı Allah'ın gerçek mevlâ olduğunu, Allah dışındaki ilahların ise sahte, geçersiz ve bâtıl olduklarını söylemeyi gerektirmektedir. Allah'ın "Mevlâü'l Hak" olması O'nun âlemdeki kevn ve fesadı idare etmesini, insanların yaşamı ve ölümü üzerindeki otoritesini ifade eden mutlak bir hâkimiyeti belirtmektedir.[1629] Zira bütün bunları yapabilen bir varlık gerçek mevlâ olabilir. Kaldı ki insanlar bu dünyada sırt dönseler de vefat edenler gerçek mevlâları olan Allah'a döndürülürler.[1630]

Daha önce de söylendiği gibi hak ve hakikatin idrâkı, Kur'ân'da sünettullahı[1631] ve adetullahı ifade eden âyetler yolu ile sağlanmaktadır. İnkâr eden ile kabul eden arasında bir kıyaslama yapılmaktadır.[1632] Dirilişi inkâr eden bir bahçe sahibi ile dirilişi kabul eden bahçe sahibi arasındaki diyalog bu hakikate odaklanmaktadır. Nankör bahçe sahibine yardım edecek kimse yoktur. Bu husus Kur'ân'da şöyle belirtilmektedir: "Allah'ın velayeti de haktır. İnsanlar gerçek mevlâları olan Allah'a döndüklerinde mükâfatı en iyi verecek olan da o'dur." [1633] Bir diğer kullanım biçimi de Melikü'l-Hak'tır. Yani Allah gerçek mâliktir.[1634]

[1627] el-Ankebût 29/44.

[1628] Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 33-35.

[1629] Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 190; Ebü'l-Hüseyin b. Mesud el-Bagâvî , *Tefsiru Bagâvî: Mealimu't-Tenzil fî Tefsiri'l-Kur'ân*, çev. Muhammmed Abdullah el-Nemr - Süleymân Müslim, 4. Basım, (Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1997), 3/152

[1630] Yûnus 10/30; el-En'âm 06/60-62

[1631] Kur'ân düşünce sisteminde "sünettullah" toplumsal kanunları, "adetullah" ise fizik kanunları ifade eder. Bz. Ömer Özsoy, *Sünetullah*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2018, 56-56.

[1632] el-Kehf 18/32-44

[1633] el-En'âm 06/62; el-Kehf 18/44.

[1634] Tâhâ 20/114.

Kur'ân'ın sistemi içinde "Mevlâü'l-Hak" deyimi farklı yerlerde geçen bir dizi âyetle ile temellendirilmektedir. Mesela "Allah gaybın anahtarlarına sahiptir. Karada ve denizde olanı bilir, Onun yasalarının dışında bir yaprak bile düşmez denilmektedir. Hatta, karanlıkların içindeki bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık kitabın, yani yasaların içindedir. Allah, geceleyin öldüren, gündüzün insanların ne yaptığını bilen, insanlara ecel tayin edendir. Allah sonunda kendisine dönen insanların ne yaptıklarını kendilerine haber verendir."[1635] Kur'ân'da yirmi yerde bu anlamda Allah'ın bilgisinin genişliğini ifade etmek anlamında ilim kavramı geçer.[1636] Burada gerçek mevlâ'nın gerekçesi, gaybın bilgisi ve ölüm olgusuna olan hâkimiyet üzerinden ahiretteki hüküm hakkına getirilmektedir. Burada gayb konusu metafiziksel boyuttan ziyade fiziki somut örnekler üzerinden ifade edilmektedir. Gaybın bilgisine, ölüm olgusuna ve ahiret hesabına ait örnekler mevlâ'nın gerçekliğine kanıt yapılmaktadır.[1637]

Allah mahzâ haktır.[1638] Saf varlığı ve hakikati bir ve aynı olması nedeni ile 'Vücudü'l-Hakk'tır.[1639] Allah'ın hak olması varlığının gerçekliğinin yanında sözlerinin sıdk, hükümlerinin adaletli olması anlamına da gelir. Açıktır ki Allah bu hakikat içerisinde ulûhiyeti hak etmektedir. Böylece hak ilah olarak kendisine ibadet edilmeye layık olmaktadır. Zira, Ebû Ali Cübbâî ve Ebû Haşim Cübbâî'ye göre, bir ilah kendisine ibadet yapılmasına layık olmalıdır.[1640] Peki Allah'ın ulûhiyeti hak etmesinin delilleri nelerdir? Burada metafiziksel seviyede Gazzâlî'nin söyledikleri seçilebilir. Gazzâlî'ye göre Allah varlıkların en üstünü ve en yücesi olduğu için hak ilah olmaktadır.[1641] Ancak Allah-âlem ilişkisindeki kevnî delillere dikkati çekmek mümkündür. Bunlardan birincisi Allah'ın evrenin varlık sebebi olması açısından ele alınabilir. Örneğin Eş'ârî'ye göre ilah 'ayânları ortaya çıkarma anlamında ihtiraya yetkin olduğu için ilahlığı hak etmektedir.[1642] İkincisi

---

[1635] el-En'âm 06/61.

[1636] Rehber, *God of Justice*, 53.

[1637] el-En'âm 06/62.

[1638] İbn Sînâ, *Resâîl fi Terbiye ve Siyasiye*, Beyrut, 2001, 176; Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât*, 216.

[1639] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 110.

[1640] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/210.

[1641] Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Lübnan, 2012, 75.

[1642] Abdulkâhir İbn Tâhir el-Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 1. bsm., (İstanbul: Matbaatu Devle, 1346), 123.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah nimet verebildiği ve kadîr olduğu için hak ilah olmaktadır.[1643] Fahreddin Râzî de bu düşüncededir. Râzî ilah kavramını makdûrat üzerinde kadîr olabilme yetkinliği çerçevesinde tarif etmiştir.[1644]

Allah, hem varlık hem de ulûhiyet seviyesinde "el-Hakk"ın ta kendisi ise bu durumda putların durumu nedir? Putlar varlık olarak somut hakikatlerdir. Ancak ulûhiyetleri kusurlu ve bâtıldır. Kur'ân'da bu durum putların sahte olması örneği ile ifade edilmiştir. Allah yaratma, rızık ve koruma bağlamında onların nesnel bildirimlerini eleştirerek onların ilahlık idesine uygun olmadıklarını söylemektedir. Şirkin nesnesi olan putlar taş, ağaç gibi maddî koşullarıyla gerçektir. Ancak ilahlık kriterlerini karşılamaması bakımından hakikî olmamaktadır. Yani isimleri olmasına rağmen ulûhiyetin hakikatine mutabık fonksiyonları bulunmamaktadır. Bu anlamda içerikleri boş şeyler olmaktadır.[1645] Bu durumu açıklayan Gazzâlî'ye göre, putlar isimleri olmakla birlikte bununla müsemma değildirler. Müsemmâ dış gerçeklikte ve asılda sabit olana lafzın delâletini gerektirir. Ancak putlar isimleri mevcut olmakla birlikte asılları itibari ile ilah hakkına sahip değillerdir. Hikmet sahibi olmayan bir kimse hikmet sahibi olarak tesmiye edilse de ismin ardında bir hakikî mâna mevcut olmadığı sürece ismin bir değeri bulunmamaktadır.[1646]

Mâtüridî, "Mevlâü'l-Hak" ifadesini hem ahiret hem de dünya hayatını kuşatacak şekilde gerekçelendirmiştir. Dünya ve ahiret yurdunun mülkünün sahibi olduğu anlamını vermiştir. Şüphe eden insanlar, nihayetinde Allah'a döndürülecekler ve gerçek mevlânın kim olduğunu göreceklerdir. Buna göre Allah "Malikü'd-dünya" ve "Malikü'l-ahiret" anlamı ile mevlâdır. İnsanlar va'd ve vaîdle muhatap olacaklardır. O günü Râzî, doğru olanların doğruluklarının kendisine fayda verdiği gün olarak tanımlamıştır.[1647] nihaî Hüküm Allah'ındır.[1648] mevlâ kelimesine *Mâlik*, hak kelimesine ise *bi'l-adl* anlamı verilmiştir.[1649] Kur'ân'da mevlâhü'l-Hak idealine uygun olarak Allah'ın müminlerin velisi

---

[1643] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/418.

[1644] Fahreddîn er-Râzi, *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn* , (Haydarâbâd: Daireti'l-Meârif, 1353), 222.

[1645] Yûsuf 12/40.

[1646] Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ* 43.

[1647] Mâtüridî, *Te'vilât,* 4/108;.Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 12/465; *el*-Mâide 05/119.

[1648] Mâtüridî, *Te'vilât,* 4/109-109.

[1649] Süyûtî, *Tefsirü'l-celaleyn*, 172.

olduğu ifade edilir.[1650] Fakat evliyâ kelimesi daha sonra "evliyâullaha" ifadesi altında seçkinci bir hal aldığında Kur'ân'ın sistemine mugayir bir anlama evrilmiştir. Burada Allah'ın dostluğu mutasavvıf velilere hasredilmiştir.[1651] Diğer insanlar için ise korku merkezli bir Allah tasavvuru bırakılmıştır. Gerekçe belki de şudur: Şeriat ehli ile hak ehli aynı seviyede tutulamazdı. Bu hakikatin bükülmesiydi. Hâlbuki "Allah insanlardan sağlam ve tutarlı gerçek din üzere kendisine tapılmasını istemektedir. Fakat insanların çoğu hak ve hakikati bilmemektedir."[1652]

Mevlâü'l-Hak ifadesi ile tenkit edilen bir diğer konu Hz. Îsâ ile ilgili ulûhiyet iddialarıdır. Kur'ân'ın uyarısı dinde aşırıya gidilmemesi, teslise itibar edilmemesi,[1653] Hz. Îsâ'nın Allah'ın oğlu olmadığı, O'nun elçisi ve kelimesi olduğunun bilinmesine yöneliktir.[1654] Kur'ân'a göre Allah, kıyamet günü Hz. Îsâ'dan bile hesap soracaktır.[1655] Hz. Îsâ ise "hakkım olmayan bir şeyi söylemek benim haddime değildir diyecektir. Eğer onu söylemişsem sen onu elbette bilirsin. Sen benim içimde olanı bilirsin ama ben senin zatında olanı bilmem"[1656] şeklinde cevap verecektir. Zemahşerî'ye göre "sen benim içimde olanı bilirsin ama ben senin zatında olanı bilmem" ifadesinde Hz. Îsâ *müşakale* sanatına başvurmaktadır.[1657] Râzî de bu âyetin Allah'ın ve Hz. Îsâ'nın töz ve zat olarak farklı ve ayrı olmaları anlamına geldiğini belirtmektedir.[1658] Gaybı bilmediğini itiraf eden Hz.

[1650] el-Bakara 02/257; el-Mâide 05/55; Yûnus 10/62.

[1651] İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011, 18.

[1652] Yûsuf 12/40.

[1653] Hristiyanlar varlıkta bir, ancak inançta üç tanrı biçimini benimsemişlerdir. Allah'ın cisim değilken bilahare cisme hulul ettiğini savunmuşlardır. Allah, zâtî ile mütekellim ve hayat sahibidir. Allah'ın sayısının çokluğu sıfatlarının çokluğu ile eş olamaz. Sıfatlar üçten çok olduğuna göre Allah'ın ne kadar sıfat varsa o kadar çok olduğu savunulabilir mi? Kâdî Abdülcebbâr'a göre savunulamaz. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul,188; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 2012, 196.

[1654] en-Nisâ 04/171. John Hick'e göre antik dünyada "Tanrının oğlu" deyimi yaygındı ve sadece bir metafor olarak kullanılmaktaydı. Ancak fundamentalistler bunun bir hakikat olduğunu düşünmektedirler. John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 137; John Hick, Seyyid Hüseyin Nasr, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı", 181

[1655] Mâtüridî, *Te'vilât,* 3/652.

[1656] Maide 05/116.

[1657] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/694; Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 2/151.

[1658] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 12/466.

Îsâ'nın buradaki cevabı Meleklerin: "Rabbimiz, Seni kusurlu sıfatlardan tenzîh ederiz, bizim seni bize bildirdiklerinden başka bir bilgimiz yoktur âyetinde *leyse li bi hakkin* ifadesine göndermede bulunmaktadır."[1659] Bu durum Allah'tan başka her şeyin bütünüyle yaratılmış olduğu tezine dayanmaktadır. Şayet Allah'ın hâdis varlıklardan birine benzerliği bulunsaydı, bundan dolayı Allah'tan ezelilik, hâdis varlıklardan da yaratılmışlık vasfı düşerdi.[1660]

Kur'ân'ın hak olarak bildirmesinin dışında süregelen sözlü kültür tenkit edilmektedir. Bu anlamda bir tashih yapılmaktadır. "İşte, kıssanın en gerçeği budur. Allah´tan başka ilah yoktur.[1661] Bu âyet Hz. Îsâ'nın durumu ile ilgili vaki olan ve Ehl-i Kitap arasında süregiden kültürel bir hafızanın tashih edilmesi ile ilgilidir. Yahudiler, Ey Muhammed! Hristiyanların Hz. Îsâ'yı Rab edinmeleri gibi bizim de seni rab edinmemizi, Yahudilerin aziz hakkında söylediklerini senin için söylememizi istiyorsun sözlerine istinaden âyetin nazil olduğu belirtilmiştir.[1662] Burada o dönemdeki Necrân Hristiyan tezi olan Hz. Îsâ'nın Allah'ın oğlu olması yani ünsiyet yolu ile ulûhiyetten pay alma doktrinine karşı çıkılmaktadır. Teslise karşı,[1663] Allah'ın Kur'ân'da beyân ettiği bir tez bulunmaktadır. Hangi gerçeğin kabul edileceğinin telkini yapılmaktadır. "Tabi ki gerçek olan Allah'ın sana indirdiğidir. Sakın şüphe edenlerden olma denilmektedir." Burada

---

[1659] el-Bakara 02/32; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 12/465.

[1660] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 91.

[1661] Âl-i İmrân 03/62.

[1662] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 8/251.

[1663] "Teslis, Tanrı'nın tek bir cevher olarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç varlıkta müşahhas hale geldiğine dayanan bir inanç biçimidir. Bu inanca da tritheism denmiştir. Oğul, Tanrı ile aynı cevherden olmasına rağmen sonsuz değildir. Dördüncü yüzyıldan itibaren Ortodoks Hristiyanlığın temel doktrini olmuştur. Süreç içerisinde tanrının evrenle içkinliğine *trinity immanent*, insan maslahatı ile ilişkisini belirtmek üzere *trinity economy* gibi kavramsallaştırmalara gidilmiştir. Bir diğer kavramsallaştırma da toplumda sevgi ve empatinin geliştirilmesine dönük olarak üretilen *social trinity* kavramıdır. Her ne kadar son yıllarda teolojik ilginin artmasına yol açsa da aydınlanma ve liberal teoloji tartışmalarında bazı tenkitlere uğramıştır. Örneğin teslisin bir dinî kavram olmaktan ziyade Tanrı'nın görünme biçimi ile ilgili teolojik bir anlayış olduğu belirtilmiştir." Karen Kilby, "Trinity", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian A. McFarland, et al., Cambridge University Press, 2011, 518-521.

"kasasü'l-hak" ile ifade edilen şey kendisinde şüphe olmayacak kadar gerçek haber anlamına gelir.[1664] Gerçek olan haber ise Hz. Îsâ'nın kul, beşer ve peygamber olması ile ilgili hükmün doğruluğudur. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hristiyanlıkta ilahın hem gerçekten "bir" hem de gerçekten üç olmasının çelişki olduğunu belirtmiştir. Zira bir olması ikinci ilahın varlığını muhal kılmaktadır.[1665] Bâkıllânî'de Hristiyanların, Allah'ın cevher olması konusundaki inançları, teslis etrafındaki çelişkileri, "kelime" kavramının hulûl anlamını destekleyecek şekilde yorumlanmasının, Hz. Îsâ'nın öldürülmüş olduğu şeklindeki inancın yanlışlığı belirtmektedir. Kur'ân'da ikna olmayanların deliller üzerinden bir mücadeleye davet edilmesinin gerekçeleri aktarılmaktadır.[1666] Mâtüridî burada *mübahele* kelimesini kullanmaktadır.[1667] Daha sonra felsefî olarak öneri ve ilke anlamında bir referansa sahip çıkmaya davet edilmektedirler.[1668] "Ey ehli kitap sizinle bizim aramızda ortak olan bir kelimeye gelin denilmektedir."[1669] Böylece vahyin hakikati hususu muhataplarının sosyolojik istikametini tevhîde yönlendirmektedir. Ortak kelime ihlas ve tevhittir. Sonuç ise adl olmalıdır. Adalet ve insaflılık doğru eşit bir noktada buluşma davetidir.[1670] Çünkü Hristiyanlar da Yaratıcı olarak Allah'ın varlığı inancını paylaşmaktadırlar. Bu nedenle ortak kelimeye gelmek esasında şu âyet üzerinde muahedede bulunmayı ifade etmektedir:[1671] "Allah'tan başkasına tapmayalım. O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmasın. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, işte o zaman: 'Şahit olun ki biz Müslümanlarız' deyiniz[1672]

[1664] Zemahşerî, *Keşşâf* 1/370; Süyûtî, *Celaleyn*, 75; Mâtüridî, *Te'vilât,* 2/392.

[1665] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 201.

[1666] Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 78-96; *İnsaf,* 192.

[1667] Mâtüridî, *Te'vilât,* 2/392.

[1668] Muhammed Esed, Kur'ân *Mesajı*, 102.

[1669] Âl-i İmrân 03/64

[1670] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 8/251-252.

[1671] Mâtüridî, *Te'vilât,* 2/393; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 2/21; Süyûtî, *Celaleyn,* 75

[1672] Âl-i İmrân 03/64

2.2.2.3. Allah Gerçek Rab'dır: Rabbu'l-Hak

Kur'ân'da Allah'ın hak ve nihaî hakikat olmasını ifade eden birçok ifade yer almaktadır. Örneğin *Huve'l-Hak, mevlâü'l-Hak* gibi *Rabbü'l-Hak* ifadesi Allah'ın gerçek ilah olmasını ifade etmektedir. Rabb, Kur'ân'da Allah'ın yaratıcı, idame ettirici, korucu, anlamda nihaî hakikat ve hâkim vasıflarını kuşatmaktadır.[1673] Özellikle bu ismin odak fikri şudur: "Allah gerçek Rab'dır." Bu haliyle kavram epistemolojik seviyede bir bilişi göstermez. Burada Rabb tek otorite olarak arşın sahibidir. Bu şekilde tanınması beklenir. Hakk'tan öte ise Dalâlet vardır.[1674] el-Hak olan bir ilahtan öte inanılan ilahlar içeriği boş isimlerden ibarettir.[1675] Bunu tesis eden düşünceler de âlem yolu ile elde edilmektedir. Bu nedenle Kur'ân'a "Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a aittir" âyeti ile başlanmaktadır.[1676]

Kur'ân'da Allah'ın "gerçek rab" olması âlemde tabiat ve tarih yolu ile ortaya koyduğu somut âyetler üzerinden doğrulanmaktadır. mevlâ, malik anlamı ile sahip olmayı ifade ederken Rabb, müdebbir olanı, yaratma ve idame sahibi yaratıcıyı ifade eder. *"*Allah gerçek olan Rab'dır. Nitekim insanlara gökten ve yerden rızık, insanlara kulaklar ve gözler veren, ölüden diriyi diriden de ölüyü var eden, her işi tam olarak yapan *müdebbirü'l-emr* kimdir diye sorsalar mutlaka Allah diyeceklerdir. İşte bütün bu işleri yapan rabbiniz *Rabbü'l-Hak*'tır. Hak olandan uzakta sadece Dalâlet kalır."[1677] Burada Rabbü'l-Hak ifadesi gerçek rab olarak te'vil edilmiştir. İnsanların tasarrufta bulunma durumları ile burhan ve îmân konusundaki muhakemeleri kastedilmektedir.[1678] Bütün bu anlatılanlar rabubiyeti hak edenin Allah olduğunu ifade etmektedir. Yaşatan, hayat veren, rızıklandıran ve işleri yürüten Allah sabit olan, gerçek olan Rab'dır. Haktan yüz çevirmek ise sapkınlıktır.[1679] Esasında burhan ve hakikaten yüz çevirenler kendileri hakkında inanmayacakları şeklindeki Allah'ın kelimesi tahakkuk etmiş olmaktadır. Böylece onlar

---

[1673] Esed, Kur'ân *Mesajı*, 2.

[1674] Yûnus 10/32.

[1675] Yûsuf 12/40; En'âm 62; Yûnus 30, 32; el-Kehf 44; Tâhâ 114 vb

[1676] Fatiha 01/01.

[1677] Yûnus 10/31-32.

[1678] Süyûtî, *Celaleyn*, 271.

[1679] Beydavî, *Tevail*, 3/112; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 17/247.

ehli hizlan olmaktadırlar.[1680] Kur'ân'a göre onlar inanmayacaklardır.[1681] Uydukları şey de zandır. Zan ise hak karşısında hiçbir şeydir.[1682]

Malik olmanın mevlâ üzerinden ifadesi gibi ontolojik hâkimiyet de Rab kavramı üzerinden ifade edilmektedir. Kur'ân'da Rab kavramının Firavun üzerinden müşahhas hale getirilmiş olması Allah'ın ontolojik hâkimiyetini temsil yolu ile gerekçelendirmektedir. Bu anlamda "*netlu aleyke min nebein Mûsâ ve Firavna bil hakk"* ifadesi bu olayları inananların *fayda* görebileceği bir şekilde anlatmak şeklinde te'vil edilmiştir.[1683] İbn Rüşd de bu görüştedir. İbn Rüşd'e göre nazari hususları bilmeyen sıradan insanlar, var olan her şeyi duyularla idrâk edilen varlıklar şeklinde tahayyül ederler. Bu nedenle maddî olmayan şeylerin halka mesel haline getirerek ve temsili surette anlatılması zorunludur. Ancak İbn Rüşd mesaja odaklanmayı tavsiye ederken geçmiş toplum haberlerinin te'vil edilmesini eleştirmiştir. Ona göre temsillerle anlatılan hakikatlerin te'vil edilmesi gerekli olsaydı bunu doğrudan doğruya Allah yapardı. Kaldı ki ilk Müslümanlar da bunu yapmamışlardır.[1684] Bu itibarla kıssalarda hedefin mesajın verilmesi olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.[1685]

Firavun ile Hz. Mûsâ arasındaki diyaloglarda hak kavramının çok önemli bir yönü kendisini göstermektedir. Ahlâk ve adalet ilkelerine dayanmayan bir sosyal düzenin kalıcı olmayacağı düşüncesi yer alır. Zira kalıcı ve sabit olan ancak hakka mutabık olandır. Bu anlamda, Kur'ân'da, Hz. Mûsâ'nın kendilerine bildirdiği belgeler karşısında Firavun, Karun ve Haman'ın büyüklenip inkâr ettikleri böylece kalıcı olamadıkları ifade edilmektedir.[1686] Burada *büyüklenme,*[1687] *inkâr* ve *kalıcı olmak* arasındaki ilişki Hz.

[1680] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/345; Mâtüridî, *Te'vilât,* 6/39.

[1681] Yûnus 10/33.

[1682] Yûnus 10/36

[1683] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 24/577; Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/391; Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, 4/171; Süyûtî, *Celaleyn*, 506.

[1684] Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd - (ö.595/1198), *Felsefe-Din İlişkileri: Faslü'l-mâkâl, el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, çev. Süleymân Uludağ, (İstanbu: Dergâh Yayınları, 2017), 29.

[1685] Maverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ,* Darü'l-İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, 1429/2008, 139.

[1686] Ankebût 29/39

[1687] Araf 07/133; Yûnus 10/75, *el*-Müminûn 23/46; Ankeut 29/39.

Mûsâ'nın ifade ettiği hidâyet teolojisinin ana kavramlarını oluşturmaktadır. *Büyüklenme* psiko-sosyal süreçleri, *inkâr* ahlâk-imân süreçlerini ve *kalıcı olmak* ifadesi de metafizik bağlam içinde konumlandırıldığında Allah'a inanmanın fikri doğası açığa çıkmaktadır. Burada îmân bilginin ve iradenin şâhid âlemin kabul sınırlarının, gaybı kuşatacak şekilde genişletilmesine dönüşmektedir. Böylece insan el-Hak ile kurduğu bağ vasıtası ile helâk olunmaktan kurtulmaktadır. Hz. Mûsâ'nın hakikat mücadelesi de bu kavramlar etrafında gerçekleşir.

İsrailoğullarının toplumsal anlamdaki kurtuluş teolojisinin, Hristiyan kelâmında mevcut olan metafizik köklere uygun kurgulanmasının Müslüman Kelâmı açısından bir tutarlılığı bulunmamaktadır. İslâm'da kalıcı olmanın yolu asli günahın telafisi üzerinden değil hidâyet teolojisi üzerinden gerçekleşmektedir. Bu anlamda Hristiyan ve Yahudi teolojisinin kurtuluş teolojisi bireyin ferdiyetini ve irade hürriyetini göz ardı etmiştir. Kur'ân'ın amacı herhangi bir bilimsel veya tarihi bilgi yükünü derleyip aktarmak değildir. Kur'ân'ın mesajının gayesinin, ahlâkî anlamda niteliği yüksek insanları ön planda tutan bireysel bir hidâyet teolojisidir. Bu teoloji sistematiği içerisinde daha tutarlı görünmektedir. Dolayısıyla asıl olan rehberlik ve yüreklendirme meselesi temel hareket noktasıdır.[1688] Zaten *büyüklenme, inkâr* ve *kalıcılık* kavramları da dini-ahlâkî temellere işaret etmektedir. Herhangi bir şahsın, ideolojinin veya nesnenin kalıcılığına delâlet etmemektedir.

Firavun'un yönetim biçimi fesad iken kendisi de müstekbir yani büyüklenen olarak nitelenmektedir.[1689] Halkın birey bazında yozlaşması, kişinin kendi bozulması fısk iken bir kimsenin toplumunu bozması fesad kavramı ile ifade edilmektedir.[1690] Kur'ân'a göre Firavun ve tebası "istakbara bi gayril hakk"ta yani temelsiz bir şekilde büyüklenmişlerdir.[1691] Bu yolla kendi toplumlarını ifsâd ederek helâka sürüklemişlerdir. Kur'ân'ın diğer yerlerinde toplam otuz dört yerde geçtiği şekli ile Allah "Ben âlemlerin

[1688] Maverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ,* Darü'l-İbn Kesîr, Beyrut, 2008, 139

[1689] el-Kasas 28/30

[1690] es-Secde, 28/32

[1691] Kasa 28/39

Rabbi olan Allah'ım" demiştir.[1692] Âlemlerin Rabbi olan Allah Hz. Mûsâ'yı Firavun'a hidâyet için göndermiştir.[1693]

Mısır'da Tanrı inancı ile ilgili izler Kur'ân'da bulunmaktadır. Hakk'ın gelişi olarak tarif edilen risâlet meselesinde her peygamber aynı ana fikrin taşıyıcısı olarak sunulmaktadır. Örneğin Hz. Mûsâ ve Hz. Harun'un Firavun'a âyet ve sultan ile gönderildiği ifade edilmektedir.[1694] Mûsâ ile birlikte Harun'un da gönderilmesi hususu Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın tasdîk edilmesi amacı ile gerekçelendirilmektedir. Nitekim Mûsâ'nın Allah'tan kendisini doğrulaması için kardeşi Harun'u kendisi ile birlikte Firavun'a göndermesi için talepte bulunduğu âyette geçmektedir.[1695] Hz. Mûsâ sözlerini daha iyi kavramaları için hem dua etmiştir hem de yanına Harun'u almak istemiştir.[1696] Öncesince kendi yerine Harun'un gönderilmesini bile teklif etmiştir. Gerekçe olarak da daha önce onlardan birini öldürmesini, yalanlamalarından korkmasını, ayrıca göğsünün sıkışmasını ileri sürmüştür. Bunun üzerine her ikisinin de âyetlerle gitmesini ve Allah'ın da kendileri ile beraber olduğunu bilmeleri istenmektedir.[1697] Firavun'un ölçüyü taşırdığı, tuğyana saptığı ancak onunla yumuşak bir dille konuşulması gerektiği belirtilmektedir.[1698]

Firavun ile Mûsâ'nın karşılaşmasında teoloji ile siyasetin iç içe geçtiği bir anlam evreni bulunmaktadır. Firavun, Hz. Mûsâ'nın risâlet iddiasına *"hadi kanıtla, görelim doğru olup olmadığını"* şeklinde meydan okumaktadır. Öncesinde Firavun, Hz. Mûsâ'ya kendisi bir çocukken onu büyüttüklerini sonrasında cinâyet işlediğini bu nedenle yanlış yola, Dalâlete, saptığını söylemektedir. Hz. Mûsâ ise öldürme işinde Dalâlette olduğunu kabul etmektedir. Ne var ki Firavun'dan korktuğu için kaçtığını ancak daha sonra Allah'ın kendisine hikmeti ve risâleti *hibe* ettiğini eklemektedir. Firavun ise Hz. Mûsâ'yı

[1692] Araf 07/104; er-eş-Şuarâ 26/16; el-Kasas 28/30

[1693] eş-Şuarâ 26/109,127,145,164,180.

[1694] Yûnus 10/75, Hûd 11/91; Tâhâ, 20/24; Kassas 26/10

[1695] el-Kasas 28/34

[1696] Tâhâ 20/25-28

[1697] el-Kasas 26/33-35.

[1698] Tâhâ 20/43-44

nankörlükle suçlamıştır. Mûsâ'nın Firavun'a verdiği cevap manidardır: "Senin bize verdiğin nimet İsrail oğullarını köle yapmandan başka bir şey değildi."[1699]

Allah'ı gereği gibi îmân etmenin ilk ve öncelikli yolu Allah için uygun olmayan nitelemelerden sakınmaktır. Yaratıcının varlığını aklen idrâk etmek ile söz konusu yaratıcının Allah'a delâlet edip etmediğinden emin olma durumu burada ayrışmaktadır. Burada ikincisi daha çok birincisini ikmal eden bir konumdadır. Bu durumun metaforik açıklaması Hz. Mûsâ ile Firavun'un karşılaşmasında belirtilmektedir. Hz. Mûsâ Firavun'a "Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim[1700] dedikten sonra "Allah hakkında gerçek dışında bir şey söylememek benim üzerimde bir varoluş borcudur. Ben size Rabbinizden bir açık delil getirdim. Artık İsrail oğullarını benimle gönder demiştir."[1701] Sonraki âyetlerde Firavun'un bu teklifi dikkate aldığı görülmektedir. Firavun, Hz. Mûsâ ve Harun'a, "siz ikinizin rabbi kimdir" diye sormuştur.[1702] Başka bir yerde "Firavun âyetteki ifade ile "Ma hüve rabbul âlemin?"[1703] sorusunu yöneltmektedir. "Bu âlemlerin Rabbi de ne oluyor ki diye sormaktadır." Ayrıca Firavun'un Hz. Mûsâ'ya aynı surenin 23. âyetinde "âlemlerin Rabbi dediğin şey nedir" şeklinde yönelttiği sorunun etkisi sure boyunca devam etmektedir.

Firavun ile Hz. Mûsâ arasındaki diyalogda Firavun "nedir sizin Rabbiniz" deyince Mûsâ "bizim rabbimiz varlığı yaratandır" dedikten sonra anlatmaya başlamaktadır. Hz. Musa, Firavun'a, eğer gerçekten bilmek istiyorsa şunları dinlemesi gerektiğini söylemektedir: "O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir."[1704] Burada Firavun önceki kuşakların durumunu sormaktadır.[1705] Mûsâ bildiklerini içeren bir kitaptan bahsetmektedir. Rabbim asla yanılmaz ve asla unutmaz demektedir.[1706] Daha sonra Allah'ın yeryüzündeki âyetlerini aktarmaktadır. Yeryüzünün beşik gibi yapılması,

---

[1699] eş-Şuarâ 26/22

[1700] eş-Şuarâ 26/23.

[1701] Tâhâ 20/47; el-Â'râf 07/105

[1702] Tâhâ 20/49

[1703] eş-Şuarâ 26/126

[1704] eş-Şuarâ 26/24

[1705] Tâhâ 20/51

[1706] Tâhâ 20/52

yağmurun yağması, bitkilerin yeşermesi, insanın dünyada yaratılması, ölmesi ve yeniden diriltilmesi âyetlerinden bahsedilmektedir.[1707] Bütün bunların "ulu'n-nüha" yani akıl ehli için deliller olduğunu söylemektedir.[1708]

Firavun'un mahiyet talep eden sorusuna Hz. Mûsâ "O yerlerin ve göklerin rabbidir" şeklinde *keyfiyet* bildiren tarzda cevap vermiştir. Ancak bu cevap onu her yönden tenzîh etmektedir. Her şeyi yerli yerinde yaratması hikmeti, mekânla, hululla nitelenmekten münezzeh olmasıdır. Hz. Musa, Firavun'un mahiyetin bilgisini talep eden sorusuna ancak Allah'ın sıfatları ile cevap verebilmiştir.[1709] Zira daha fazlası mümkün değildir. Mâtüridî de bunu olumlamaktadır. Ona göre Allah sadece sıfatları yolu ile bilinebilir.[1710] Zira duyulur âlem, sıfattan soyutlandığı takdirde nesnenin zatına kılavuzluk edecek bir şey bulunmaz. Sıfatlardan soyutlanmış bir zatın varlığını ispat etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın ispat edilmesi ancak sıfatları yolu ile mümkün olmaktadır.[1711]

Firavun Hz. Mûsâ'nın söylediklerine karşılık orada bulunanlara "işitiyor musunuz" diye itirazını ima etmiştir.[1712] Hz. Mûsâ ise devamında "Allah hem sizin Rabbiniz hem de daha önceki atalarınızın Rabbidir" demiştir.[1713] Bunun üzerine Firavun "size gönderilen bu elçiniz mutlaka *delidir* diye cevap vermiştir."[1714] Hz. Mûsâ ise "aklını kullanan bir kimse anlayacaktır ki Allah, doğunun, batının ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir."[1715] demektedir. Firavun bu cevaba karşılık "Benden başkasını Rab edinirsen,

---

[1707] Tâhâ 20/52 - 53

[1708] Tâhâ 20/54

[1709] "Mâtüridî mahiyet hem bir şeyin ismini hem de sıfatını sormaya yöneliktir." Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd, çev.* Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Darü'l-Câmîatul Mısriyye, y.y, 107; Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelâm El Kitâbı,* 198.

[1710] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,173-174.

[1711] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2018, 198.

[1712] eş-Şuarâ 26/25

[1713] eş-Şuarâ 26/26

[1714] eş-Şuarâ 26/27

[1715] eş-Şuarâ 26/28

and olsun ki seni zindana atarım!" demiştir.[1716] Bunun üzerine Firavun'un mahiyetindekilerden inanan bir kimse Kur'ân'daki ifadesi ile şunu söylemektedir:

> "Rabbim Allah´tır, dediği için bir adamı öldürüyor musunuz? Kaldı ki Rabbinizden açık seçik deliler de getirdi. Eğer yalancıysa yalancılığı kendi aleyhinedir. Eğer doğru sözlü ise size va'd ettiklerinden bir kısmı başınıza gelir."[1717]

Firavun'un zindanla tehdit etmesine karşılık Hz. Mûsâ size hakikati apaçık ortaya koyan yani "hakk[an] mübîn" bir şey getirmiş olsam da mı?" diye kendini savunmaktadır.[1718] Firavun teklifi kabul edince büyücüler Firavun sayesinde üstün geleceğiz demişlerdir.[1719] Böylece vakti geldiğinde büyücüler oyunlarını sergilemişlerdir. Hz Mûsâ onların oyunlarını görünce yaptıklarının sihir olduğunu belirtmiş ve Allah hepsini "bâtıl çıkaracak" demiştir.[1720] Suçlular istemese bile Allah kelimeleriyle hakkı gerçekleştirecektir şeklinde karşılık vermiştir.[1721] Daha sonra asa olayı tahakkuk etmiştir. Hz. Mûsâ böylece sıdk ehli olduğunu kanıtlamıştır.[1722] Ancak bu meydan okumada asa yılana dönüşürken Firavun gerçekleşen bu hakikate sihir demiştir.[1723] Hz. Mûsâ ise sihirbazların oyuncaklarını yiyen varlığın sihirle oluşmayacağını söylemektedir.[1724] Kur'ân'da böylece gerçeğin ortaya çıktığı ve onların yapmakta oldukları şeylerin yok olup gittiği ifade edilmektedir. Büyücülerin de hemen saygıyla secdeye kapandıkları ve kendilerinin artık Mûsâ ile Harun'un rabbine inandıklarını belirtmişlerdir.[1725] Fakat Firavun "ben size izin vermeden siz ona inandınız öyle mi?" diye karşılık vermiştir.[1726]

[1716] eş-Şuarâ 26/29

[1717] el-Gafir 40/28

[1718] eş-Şuarâ 26/30

[1719] eş-Şuarâ 26/44

[1720] Yûnus 10/81

[1721] Yûnus 10/82

[1722] eş-Şuarâ 26/31

[1723] Yûnus 10/76

[1724] Yûnus 10/77

[1725] Tâhâ 20/70; başka bir ayette "biz âlemlerin Rabbine inandık dedikleri belirtilmektedir." er-eş-Şuarâ 26/47.

[1726] eş-Şuarâ 26/48

"Size sihirbazlığı öğreten ustanız o olmalı. Hepinizin elini ayağını kestireceğim ve hurma kütüklerine asacağım demiştir."[1727] Sonraki âyetlerde Mûsâ'ya inanan kişilerin davalarından dönmedikleri, bağışlanma için gerçek rablerine inandıkları zikredilmektedir.[1728]

Kıssayı bu şekilde detaylı anlatmaktaki temel amaç Firavun ile Hz. Mûsâ diyaloglarında odak düşüncenin "Rabb" kavramı etrafında işlenmesidir. Âyetteki "üstelik size, Rabbinizden açık seçik deliler de getirdi"[1729] ifadesi literal seviyede dikkate alındığında Firavun ehlinin esasında Tanrı inancına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada da Tanrı'nın "var olduğunu bilme" ile "ne olduğunu bilmeme" arasındaki gerilim devam etmektedir. Öte yandan Firavun'un rubûbiyyet iddiasının sanıldığı gibi teolojik bir iddia olmadığı, daha ziyade yönetimi paylaşmama anlamında siyasi bir iddia olduğu görülmektedir. Bunu âyette geçen "bu memlekete bizi *atalarımızın dininden* döndürüp seçkin olmaya mı geldiniz"[1730] ifadesi desteklemektedir. Diyalog boyunca Hz. Mûsâ'nın "âlemlerin Rabbi" ile Firavun'un "Mısır'ın Kralı" arasındaki gerilim aşılamamaktadır. Burada nihaî hakikat probleminin Hz. Mûsâ'nın tarafında kaldığını kabul etmekle birlikte onun "İsrailoğullarının benimle gönder" demesi nihaî hakikat problemi ile sosyo-politik bir krizin eş zamanlı yönetildiğine yorumlanabilir. Öte yandan Allah'ın evrenle ilişkisi üzerinden sürdürülen teolojik tartışmanın sonuçta insanlar arasında eşitliği öngören bir yola çıktığını gören Firavun tartışmayı siyasi bir bağlamda sürdürmüştür.[1731]

İstikbâr, ifsâd ve *bekâ* kavramları merkezinde cereyan eden Hz. Mûsâ kıssasında dikkat çekici diğer bir karakter ise Karun'dur.[1732] Kur'ân'da hazine anahtarlarını bir manga adamın taşıdığı Karun, mülkiyetin kötü ve ahlâk dışı[1733] bir temsili olarak *mutref* yani *refaha düşkün* bir kimse olarak tarif edilmektedir. Kur'ân'da servet ahlâkî zeminde

[1727] Tâhâ 20/71

[1728] Tâhâ 20/72

[1729] el-Gafir 40/28

[1730] Yûnus 10/78

[1731] er-eş-Şuarâ 26/29

[1732] el-Kasas 76/28

[1733] Mehmet Aydın, *İçe Kritik Bakış,* İstanbul, 1998, 227.

meşru görülmüştür.[1734] Karun karakteri nihaî hakikat bağlamında Allah'ın âlemlerin maliki olmasının anlaşılmasına hizmet etmektedir. Öncesindeki âyette: "Kıyamet günü her toplumun içinden bir tanık çıkarır ve o toplumun inkârcılarına delillerini getirmeleri istenir. O gün inkâr edenler bilirler ki hakikat Allah'a aittir. Zira ilahlık yakıştırdıkları sahte tanrılar kendilerinden ayrılmış, yok olmuşlardır."[1735] Bu uydurmanın örneklendiği konulardan biri de Karun karakterinin temsil ilişkisi kurularak aktarılmasıdır. Karun kapitalizmi, istikbar konusu yapılan mal biriktirmenin yerildiği bir anlamda ele alınmaktadır. Onun mutref olması, böbürlenmesi anlamında geçmektedir. Beklenen değer ise bir sonraki âyette ifade edilmektedir.

> "Allah'ın verdiklerinden ahiret yurdu için harca. Allah nasıl sana iyilikte bulunduysa sen de başkalarına iyilikte bulun. Sakın yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma. Allah bozguncuları sevmez."[1736]

Karun, kendisindeki bilgi sayesinde servet sahibi olduğunu söylemektedir. Bunun karşısında Allah kendisinden önce *büyüklük* duygusuna kapıldıkları için yok olanların olduğunu bildirmektedir.[1737] Devamındaki âyetler de aynı şekilde onun gösteriş içinde böbürlendiğini, bu şekilde kavminin karşısına çıktığını, onu görenlerin de "keşke bize böyle bir servet verilseydi" diyecekleri ifade edilmektedir.[1738] Kur'ân'da Kasas sûresinin 77. ve 83. âyetlerinde yapılan uyarıya rağmen serveti ile azgınlık ve kibre kapılanların karşısına ilmin çıkarıldığı ifadelerden birinde Allah şöyle buyurmaktadır.

> "Kendisine ilim verilmiş olanlar dediler ki, yazıklar olsun size, gerçekten inanan ve dürüst işler yapanlar için Allah'ın vadettikleri daha hayırlıdır. Şüphesiz böyle bir nimete güçlüklere göğüs gerenden başkası erişemez."[1739]

[1734] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 83.

[1735] el-Kasas 28/62.

[1736] el-Kasas Sıresi, 28/77

[1737] el-Kasas Sıresi, 20/78

[1738] el-Kasas Sıresi, 20/79

[1739] el-Kasas Sıresi, 20/80

Karun'un servetine rağmen *kalıcı* olamaması onun hak ehli olmaması anlamına gelmektedir. Zira hak ve hakikat Allah'a aittir.[1740] Kur'ân'a göre "Allah sonunda onun evini yere batırmıştır. Ütüne üstlük kimse yardım edememiştir."[1741] "Onun yerinde olmak isteyenler ise vah bize demişlerdir."[1742] Hâlbuki bozgunculuk çıkarmayan, büyüklük taslamayanlara ayrılan ahiret yurdu daha hayırlıdır.[1743]

Firavun'un haberleri arasında Haman adında bir vezirinden de bahsedilmektedir. Firavun, Haman'dan "Hz. Mûsâ'nın Tanrı'sını görmek için bir kule yapmasını istemektedir."[1744] Firavun'un kule yapılmasını istemesinin nedenini, metnin bağlamı içinde birçok anlama te'vil edilmesi mümkündür. Bunlardan biri Firavun'un somut olarak Tanrı'yı görecek şekilde bir beklenti içinde olduğunu düşünmemizdir. Öte yandan burada Firavun'un istihza maksadı ile bunu söylediğini düşünmek de söz konusudur.

2.2.3. Tecsîm ve Tenzîh İlişkisi: Anti-Panteizm

Panteizm bütünüyle aşkın ve âlemden bağımsız olan Tanrı'nın maddî evreni nasıl var ettiği konusunu açıklayan bir yorumlama biçimidir. Platon ilahiyatı ile Aristo'nun nedensel evreninin düşünsel birlikteliği olarak düşünülmüştür. Platoncu diyalektikte var olan karşıtların birliği tezi de kendisine başlangıç yapılmıştır.[1745] Daha sonra güneş metaforu içinde bir saçılma yolu gösterilmiştir.[1746] Bu saçılmada tek kaynak olan Tanrı, tek saf realite olunca evren onun varlığından ayrılmaz bir şekilde tezâhür etmektedir.[1747] Böylece "saçılma ilkesi" ile Tanrı ve diğer varlıklar arasında parça-bütün ilişkisi kurulmakta, maddî ve müşahhas olmayan bir Tanrı imgesi, hyloteistik ve mücessem bir

---

[1740] el-Kasas Sıresi, 28/81

[1741] el-Kasas Sıresi, 28/81

[1742] el-Kasas Sıresi, 28/82

[1743] el-Kasas Sıresi, 28/83; Kur'ân'a göre "Allah'ın adaleti iyilik yapanlara daha üstünü; kötülük yapanlara ise misliyle karşılık şeklindedir. el-Kasas Sıresi, 28/84

[1744] el-Kasas Sıresi, 28/38

[1745] Platon, *Devlet,* 532a-e.

[1746] Platon, *Devlet,* 508b.

[1747] E. Lab. Cherbonnier, "The Logic of Biblical Anthropomorphism", *The Harvard Theological Review*, 55.3 (1962), 187– 206, 193; Spinoza, *Etika*, 21.

tanrı anlayışı üretilmektedir.[1748] Bu anlama geleneğinin müşahhas bir fikre delâlet ettiği durumlarda da âlemin ezeliliği oluşmaktadır. Çünkü bu durumda âlemin yaratıcının bir parçası olarak onunla birlikte hep var olması gerekmektedir. [1749] Bu tasavvurlardan biri de Allah'ı bilmenin imkânını insan ile Allah arasındaki ortak paydalara bağlayan panteist imgelerdir.[1750] Kelâm ilmine göre zat ve zaman bakımından Allah ile âlem arasına kesin bir ayrım koymayan görüşler bir bakıma âlemin ezeliliğini savunmuş olurlar.[1751]

Panteizm, Helenistik dönemde, mistisizm ile natüralizmin bilgi kuramları birleştirilerek üretilmiş, Yeni-Platoncu südûr kozmolojisi temelinde bir inanç setine dönüşmüştür.[1752] Bu anlamda Müslüman düşüncesi içinde ortaya çıkan insan biçimci ve

---

[1748] "Panteizmde yer alan temel bir ilkeye göre aralarında hiçbir ortak sıfat olmayan iki varlıktan biri diğerinin nedeni olamamaktadır. Bu anlamda Tanrı evrenin nedeni ise aralarında parça bütün ilişkisi olmak durumundadır. Bununla birlikte âlemde aynı tabiatı paylaşan iki cevher var olmaz. Biri diğerinin nedeni olmak durumundadır. Südûr filozoflarının klasik metaforu olan güneş istiaresinde olduğu gibi, güneşin ışınlarının yayılmasını gerekli kılması gibi Tanrı'nın cevheri de eşyanın varlığa çıkmasını gerekli kılmaktadır. Tanrı sonsuz olduğu için onun özünden çıkan her şey sonsuz olur." Bu teoride Tanrı'nın iradesine yer verilmemektedir. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife,* 1927, 168-169; Spinoza, *Etika*, 34-35.

[1749] Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Dîn Münasebeti*, Ankara, 1956, 235-238.

[1750] Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* , DİB Yay., İstanbul, 2017, 20

[1751] Bekir Topaloğlu, "Hudus", *DIA,* 18/304-309

[1752] Kindî'nin etrafında toplanan filozoflar cemaati dinî nasları, Aristo fiziği ve Platon metafiziğini sentezleyerek İslâm felsefesinin ilk metafizik öğretisini geliştirmişlerdir. Bu öğretide hudus ile nedensellik birleştirilmiştir. Kelâmda yerleşik olan atomculuk, arazcılık, kumun-zuhur gibi oluş teorileri yerine madde-suretçi teorik fizik yolu ile südûrcu yaratılış teorisi üretilmiştir. Fiziksel dünya madde-suret ilişkisi, hareket, tabiat ve nefs teorileri ile açıklanmıştır. Birlik ve çokluk ilişkisi de nedensellik yasasına göre temellendirilmiştir. Daha sonra Fârâbî, Yeni Platonculuk'un "Bir"i merkezinde onu kendine özgü bir teoriye dönüştürmüştür. Kindî'den ilham alarak "Bir" in yerine ilke olarak "Allah"ı yerleştirmiştir. Bunun dışında İbn Rüşd ve Ebü'l-Berekat el-Bağdadî dışındaki İslâm filozoflarının itibar ettiği südûr nazariyesi temelde Aristo'nun hareket veren Tanrı'sının varlık veren "Bir" e dönüştürülmesi prensibine dayanmaktadır. Cisimler âleminin türetimi ise Aristo fiziği ile Baylamyuscu kozmolojiye göre izah edilmiştir. Fârâbî kozmoloji ile metafiziği; Yeni Eflatuncu "Bir"le İslâm'ın, irade sıfatı hariç, sıfat sahibi Tanrı anlayışını uzlaştırmaya çalışmıştır. Platon'un ideleri külli nefsteki suretlere dönüşmüştür. İbn Sînâ Kindî'nin "mutlak birlik" ve Fârâbî'nin "bizzat mevcut" kavramlarını varlık-mahiyet ve vacip-imkân yolu ile açıklamış, Tanrı-âlem ilişkisine uygulayarak

madde biçimci tasavvurları meşrulaştırmıştır. Özellikle tasavvufun bünyesine nüfuz ettiği oranda İslâm'ın hak ve hakikat tasavvurunun keşf, ilhâm, müşâhede gibi öznel bilgi yolları içinde belirsizleşmesini hızlandırmıştır. Ayrıca var olan her şey metafiziksel nedensellik bağlamında Tanrı ile nedensel bir bağ içerisinde olduğu için Tanrı dışındaki diğer varlıkların özgürlüğü mümkün görülmez. Her şeyde dünyanın hakikatini silikleştiren bu felsefî anlayışın Kelâm ilminin bilgi doğrularını tehdit ettiğini söylemek gerekmektedir. Kelâm'da ise şâhid âlem denilen tabiatın nesnel bir değeri vardır. Çünkü şâhid âlemden gâib âleme akıl yürütme yolu ile deliller çıkarmak anlamındaki istişhad bi'ş-şâhid ale'l-gayb metodu Kelâm'ın hakikat iddialarının temellendirilmesinde başvurulan temel yöntemlerden biridir.[1753] Kelâm ilmine göre *varlığın hakikati vardır* ve *bu hakikate delâlet eden ilim doğrudur.*[1754] Bu anlamda Kur'ân'ın hakikat anlayışının katı bir realizm üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkündür.

Panteizmin birçok türevi olmasına rağmen hepsinin ortak özelliği evren ile Tanrı arasında özdeşlik kurmak yolu ile "yaratılan" ve "yaratıcı" arasındaki ayrımı ortadan kaldırmalarıdır. Bu durumda nedensellik ile özdeşlik ilişkisi temelinde paradoksun en büyüğü sisteme yerleşmektedir.[1755] Tanrı'nın iradesini nedensel mantığın dışına çıkaramadığı için uyarılmış ve sonucunda rasyonel kılınmış bir ateizmden farklı değildir.[1756] Örneğin panteizmin bilgi doğrusu içerisinde Tanrı bir yaratıcı olduğu kadar bir yaratılandır da.[1757] Bu yüzden panteist, ateistin sahip olmadığı bazı duyguları

südurun açıklama gücünü desteklemiştir. Varlık alanının çoğalmasını işleyen südûr nazariyesinin oluş evrenini biçimlendiren ilkeler ise üçtür: Birincisi *Allah ekmel ve saf varlıktır*, İkincisi *Allah'ın aklettiği şeyler gecikme olmaksızın varlık kazanmaktadır.* Bu oluş "Bir"den ancak bir çıkar kuralına aykırı gerçekleşmez. Üçüncüsü *Allah'ın mutlak anlamda cömerttir*. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 157-159; Fahreddîn er-Râzi, *Mebahisü'l*-Meşrîk*iyye*, Beyrut, 1990; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 66, 105-107, 112.

[1753] Nasr Hamîd Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite Ve Hakikat, çev.* Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, 10

[1754] Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Darü'l-Beyrut, 2008, 25.

[1755] J. J. C. Smart, J. J. Haldane, *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy)*, 15.

[1756] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 29.

[1757] Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, 2.

benimsediğini ileri sürse de, saf ateist ile panteist arasında bir fark yoktur.[1758] Zira Panteist hem Tanrı'ya teistik anlamda bir şahsiyet atfetmemekte hem de Tanrı'nın evren olduğunu iddia etmektedir. Panteizmin ateizmden önemli bir farkı şu olabilir. Panteistler ateistler gibi evrenin düşündüğünü veya eylemde bulunduğunu kabul etmemektedirler. Panteizmde evren kutsal görülürken ateizmde bu durum kabul edilmez.[1759] Bu nedenle panteistin tanrısı, standart ateisttik eleştirilere karşı daha dirençlidir. Her halükârda Yaratıcı ile yaratılan arasındaki parça-bütün ilişkisi kaybolmadığı için tevhîd ilkesine aykırıdır. Nitekim Mâtüridî Allah'ın tab'an âlemin illeti olduğu düşüncesini reddetmektedir.[1760]

Pan-enteizm ise genelde teizmin karşısında yer almaz. Tanrı'nın âlemden etkilendiği anlayışını savunan birçok süreç felsefecisi pan-enteisttir. Ancak her pan-enteist süreç felsefecisi değildir. Pan-enteizmde evren Tanrı'nın kendisi değil, onun bir parçasıdır. Aralarındaki ilişki ise ruh ve beden gibidir.[1761] Dolayısıyla Tanrı-evren ilişkisinin parça bütün ilişkisine indirgenmesi şeklindeki kozmoteist tasavvur pan-enteizm olarak tanımlanmıştır. İbn Arabî'nin teorisini panteizmden ayırmak için pan-enteizm kelimesi kullanılmaktadır. Farkı şudur: Panteizmde Tanrı âlemdedir. Fakat vahdeti vücutta "âlem Tanrı'dan"dır.[1762] Her durumda Tanrı ile evren arasında bir ayrım gözetmemeleri ve bir de küllî iradeyi yadsımaları tenkit nedenidir.[1763] Çünkü İbrahîmî dinlerin ilahiyat tasavvuruna aykırı bir durumdur. Örneğin İslâm ilahiyatına göre âlemin yaratıcısı olan Allah fâili muhtardır ve kendisi dışındaki her şeyi kapsayan âlemden ayrı

[1758] Smart ve Haldane, *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy),* 15.

[1759] David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy,* 8.

[1760] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 98.

[1761] Fazlur Rahman'a göre "ruh beden düalitesi Kur'ân düşüncesinden çıkarılamamaktadır. Bu düşünce Yunan felsefesi yolu ile geçmiştir. Kur'an'da geçen "nefs" kelimesi "kendi" anlamında kullanılmıştır. "Ruh" kelimesi ise İngilizce'de "spirit" kelimesinin karşılığıdır. Bu durumda Kur'an'a göre kesin bir ruh-beden aymmı sözkonusu değildir. Durum böyle olunca ahirette cennet ve cehennemin sadece ruhani olmadığı açıktır." Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, 1999, 16.

[1762] Spinoza, *Etika*, çevirenin notu, 10; Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelâm El Kitâbı*, 204.

[1763] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 118.

ve onun dışında bir şahsiyete sahiptir.[1764] Belirtildiği üzere İslâm Kelâmı'na göre Allah masivâdan tamamen farklıdır. Allah ile evren veya Allah ile insan arasında herhangi bir parça-bütün ilişkisi bulunmamaktadır. İslâm'a göre Allah metafiziksel bir varlıktır. Dolayısıyla panteizm ve Hristiyanlıkta var olan enkarne yani hulûl inancı da reddedilmektedir.[1765] Bu şekilde Kelâm ilminin nihaî hakikat perspektifi *anti-panteist* bir görme biçimine dayanmaktadır.[1766]

Kur'ân'a göre nihaî hakikat âlemden ayrı olarak Allah'tır.[1767] Kur'ân'da nihaî hakikat olan Allah'ın varlığı meselesi, Allah-âlem ilişkisinin olması gereken biçimi, *tenzîh ilkesine* göre belirlenmektedir. Burada hak, varlığın kendi tanımını hak etmesi olunca tenzîh ilkesi Allah'ın hakkına, diğer varlıklardan ayrı tutulacak şekilde, sadakat göstermeyi ifade etmektedir. Böylece tenzîh, Allah'ın benzersizliğini, eşsizliğini, mükemmelliğini ifade eden bir ilkeye dönüşmektedir.[1768] Tenzîh doktrinine göre Allah, zat ve sıfat ilişkisi konusunda insan biçimci ve madde biçimci tasvirlerden münezzehtir. Allah; varlığı ve hakikatinin imkânı konusunda sarsılmaz bir kesinliğe sahiptir. İnsanın kaderinin önceden belirlenmişliği ve sorumluluğu konusunda adalet ve hikmet sahibidir.[1769] Tenzîh dotrininde zamanın ve evrenin ezeliliği karşısında sadece Allah'ın kadîm olduğu,[1770] neden sonuç zorunluluğunu dikte eden illiyet nazariyesine karşı sadece Allah'ın yetkin olduğu,[1771] çoklu Tanrı tasavvurlarına karşı Allah'ın bir olduğu düşüncesi

---

[1764] el-Enbiyâ 21/104; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/498; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Darü'l-Beyrut, 2008, 50.; Muhammed Esed, Kur'ân *Mesajı*, 2.

[1765] İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslâm,* Ankara Okulu yayınları, Ankara, 2014, 30; Mehmet Aydın, Dîn *Felsefesi*, İİVY., 13. Bsm, İzmir, 140.

[1766] el-Bakara 02/117 ; el-Enbiyâ 21/22; 92/12-13; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 2010, 91-98.

[1767] el-Kasas 28/88.

[1768] el-Bakara 02/121 (Hakka Tilâvetihi); Âl-i İmrân 03/102 (Hakka Tukâtihi); el-En'âm 06/91, *el*-Hacc 22/74, ez-Zümer 39/67 (Hakka Kadrîhi); el-Hacc 22/78 (Hakka Cihâdihi); en-Neml 27/27 (Hakka Riâyetihi)

[1769] Casiye 45/22.

[1770] Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Lübnan, 2012, 69.

[1771] el-Bakara 02/259; Mâtüridî'ye göre "Allah'ın fiilleri tab'an olmayıp iradidir. Bu anlamda onun yaratma fiili haktır. Taba'n olan şeyin ortaya çıkış tarzı iradi olmayıp cebridir. Bu anlamda südûr cebre dayanmaktadır. İnsanların dua edip Allah'ı aktif olarak yardıma çağırmaları onun yaratıcı olarak

benimsenmiştir.[1772] Dolayısıyla Allah ile âlemi zat, sıfat ve nitelik bakımından ayırmayan her görüşün bir şekilde panteizmin bilgi doğrusunda kaldığını belirtmek gerekmektedir. Bu durumda madde biçimcilik, insanbiçimcilik gibi panteizm türlerine düşmeden Allah'ı bilmenin yolları önem kazanmaktadır.

2.2.3.1. Ulûhiyeti Hakkıyla Anlamanın İmkânı

Din dili, Tanrı hakkındaki konuşmalardır. Konuşmalar ise tamamıyla insana aittir. Dolayısıyla teolojinin temel amacı din dilinden kaynaklanan corporealizm, antropomorfizm ve agnostisizmden kaçınmaktır.[1773] Tanrı'nın yüceliği ve aşkınlığına rağmen onu anlatan dil sonlu objeleri incelemeye yönelik olan dildir. Dolayısıyla fenomenolojik seviyedeki gerçekliklere işaret eder.[1774] Bu süreçte anlamı kapalı dil, Tanrı'yı tasvir etmek için kullanılan vokabüleri yolu ile anlamı her türlü antropomorfizmden arıtır. Fakat bundan dolayı teist agnostisizme götürür ve teist, Tanrı ile ilgili sözlerinin anlamını bilemez. Bir ikilik söz konusu olur. Eğer teolojik dilin tek anlamı varsa antropomorfizme düşer ve Tanrı'ya uygulanmaz. Eğer teolojik dil kapalı ise hem nesneler hem de Tanrı için kullanılıyorsa, anlamdan yoksun kaldığı için gizli de olsa bir agnostisizme götürür. Burada teolojik bir gelenek olarak analoji ortaya çıkmakta, hem antropomorfizmden hem de agnostisizmden yakasını kurtaracak bir orta yol bulur. Analoji Tanrı'nın bütün sonlu varlıklardan sonsuz derecede farklı olmasını tesis etmek zorundadır. Kısaca analoji bu iki aşırı uç arasındaki karışımda vücut bulmaktadır.[1775] Analojide zihnin üzerinde hareket ettiği unsurlar duyu ve tecrübe yolu ile idrâk edilen hakikatlerdir.

---

iradesine delalet etmektedir. Allah harici bir etki ile değil bizzat kendinden bir yaratıcıdır. Spinoza ise meseleyi özgürlük noktasında ele almıştır. "sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şey hür bir varlık olur." Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 109, 184, 197; Spinoza, *Etika*, 32.

[1772] Şehristânî, *Filozoflarla Mücedele*, 28.; Şehristânî - (ö.548), *el-Milel ve'n-nihâl (Kum Baskısı),* 1/42.

[1773] *Corpo-realizm* en genel anlamı ile Tanrı'nın mücessem tasavvur edilmesidir. Beşerî organlara sahip tanrı tasavvuru *antropo-morfizm* iken *antropo-patizm* daha özel anlamı ile beşerî duygu durumlarına sahip tanrı tasavvurunu ifade eder.

[1774] John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 102-107.

[1775] Frederick Ferre, Dîn *Dilinin Mantığı,* 89- 99.

Tanrı, nihaî gerçekliktir. Nihaî gerçekliğin var olup olmadığı tartışılamaz. Zira teselsül imkansızdır. Varlık zinciri nihai bir varlıkta son bulmak durumundadır. Sadece nihaî gerçekliğin nasıl bir şey olduğu sorulabilir.[1776] Peki gerçekten sorulabilir mi? Tanrı'ya inanan birçok insan, her şeyden önce, inandığı doğayı tanımlamada problem yaşamaktadır. Her şeyden önce nihaî zemin bilenin zihninde, onun düşünce kalıbına göre bilinir olmaktadır. Fakat el-Hakk'ın tezahürleri olmasına rağmen hiçbiri gerçek anlamda bizzat o değildir.[1777] Gerçekte bir şeyi bilmeyenin o şeyin zatını da bilemeyeceğine inanılmaktadır. Ancak şeyin hakikatini bilmese de insan o şeyin zatını fark edebilir. Bu ilkeden hareketle Allah'ın hakikatini bilmeyen insan onun zatının farkına varabilir.[1778] Öte yandan tanımlanmayan bir varlığa olan inanç, teizmin temel ilkesidir ve bu, teizm ve eleştirel ateizm arasındaki en büyük ihtilaf noktasıdır. Tanrı kavramını tartışmaya açıldığında metafiziksel olarak doğal dünyanın yasalarının dışında olan bir varlık söz konusu olmaktadır. Epistemolojik olarak da insanın anlama yetisinin doğrudan kuşatamadığı bir uzaklıktadır. Bu durum teizmin temel inancıdır. Öte yandan Tanrı'yı bilinmemezlik üzerinden onu bir şekilde rasyonel olmayan bir olguya hapsetmek onu inkâr etmenin başlangıç noktası da olmaktadır.[1779]

Allah'ın hakikatini bilmeyi talep etme ile onu idrâk edememe geriliminde, insanın, analojiler dışında bir yolu bulunmamaktadır. Tanrı'nın doğasını anlamak için en iyi örnek yine insanın kendisi olmuştur. Bu yüzden bütün teolojilerde bulunması mümkün olan bir şekilde Tanrı sevgi, yargılama, söz verme, affetme gibi eylemlerinin dışında bizzat zatının nitelikleri bakımından insan biçimci bir şekilde karakterize edilmektedir.[1780] Hâlbuki burada resmedilen Tanrı'nın kendisi değildir. Kaldı ki antropomorfizm aslında insanın kendisi hakkında sahip olduğu imajın nesneleştirmesinden başka bir şey değildir.[1781] Bu nedenle insanın şâhidden gaibe metodu zat-form, zat-rol, zat-sıfat, zat-yetenek problemini

---

[1776] John A. T. Robinson, *Honest to God,* The Westminster Press, Philadelphia , 1963, 29.

[1777] John Hick, "İs The Only One Way to God", Theoloy, 1980, 4-7.

[1778] Askerî , *el-Furûk fi'l-luğa*, 38 (21)

[1779] George H. Smith, *Atheism: The Case Against God,* Bibliophile, 2003, 23-27, 55.

[1780] E LaB. Cherbonnier, "The Logic of Biblical Anthropomorphism", 187.

[1781] Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret, ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni,* Güz-2015, 27.

tahlil etmek için bir yöntem bilgisi sunsa da Allah'ın insana biçim, sıfat, rol, yetenek veya öz olarak benzediğine kanıt olmamaktadır.

Kur'ân metninin yapısı din dilinden kaynaklanan anlam problemlerine yol açmıştır. Kur'ân'ın mahiyeti ve muhtevası herkeste ortak bir görüşte ortaklaşmasını sağlayacak bir fikir nesnelleşmesini engellemektedir. Çünkü soyut alan doğrudan idrâk edilmediği gibi metaforsuz anlatılması da mümkün değildir. Bu durumu ifade eden Kur'ân muhteva bakımından muhkem ve Müteşabih olarak ikiye ayrılmaktadır. "Kitap'ı sana indiren O'dur: Onun âyetlerinden bir kısmı muhkemlerdir ki; onlar Kitap'ın anasıdır. Diğer âyetlerse müteşâbihlerdir. Şu var ki, kalplerinde bir eğrilik ve bozukluk bulunanlar, fitne aramak, onun te'viline öncelik tanımak için Kitap'ın sadece müteşâbih kısmının ardına düşerler. Onun te'vilini ise bir Allah bilir, bir de ilimde derinleşmiş olanlar. Bunlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır." derler. Gönül ve akıl sahiplerinden başkası gereğince düşünemez" pasajında geçen "muhkem âyetler" ifadesi bizzat Kur'ân'da "ümmü'l-kitap" şeklinde nitelendirilmiştir.[1782]

"Âyet^{un} muhkemât^{un}" ifadesindeki muhkem kavramı lafız yönünden herhangi bir şüphe taşımayan, birden fazla yorum kabul etmeyen, açık ve kesin hükümle referans alınabilir mesaj şeklinde anlaşılmıştır. Müteşabih kavramı ise daha çok birden fazla ifade ile anlatılması gerekirken anlaşılamayacağından dolayı genel bir *zihinsel imaj* olarak insan zihnine sunulan, kavranması bağlamlarla sağlanan ifadeleri kapsamaktadır. "Allah'tan başka kimse bunun anlamını bilmez" ifadesinin delâlet ettiği düzey de budur. Ancak bu durum Kur'ân açısından bir "üst dil-alt dil" problematiğinin bulunduğu anlamına gelmez. Zira üst dilden kastedilen mecaz ise bunu anlaşılır kılacak ilim erbapları bulunmaktadır. Ancak kutsallıkla pekiştirilen bu durum birçok noktada istismar edilmiştir. Mesela Kur'ân'ın her harfinin Kaf Dağı büyüklüğünde ezelî bir yansımasının var olduğuna yönelik anlayışın neden olduğu anlama geleneği Kur'ân'ı dilsel anlam alanından kutsal semiyotik/göstergesel anlam alanına transfer etmiştir. Yapılması gereken anlamın açığa çıkarılmasıdır. Bunun da yolu aşırı yoruma gitmeden te'vildir. Yani asıl olan anlama veya

[1782] Âl-i İmrân 03/07.

hale rücu etmektir. Zaten Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir lafzı, vaz olduğu hakikî mânaya hamletmek mümkünse onu mecaza veya başka bir hakikate hamletmek caiz değildir.[1783]

Teşbihe konu olan ifadeler Allah ile ilgili olduğunda meselenin her durumda bir zat problemine neden olması bazı grupların birbirini inkâr ettikleri durumları ortaya çıkarmıştır. Bu durum her zaman gizli bir panteizmi ima ettiği oranda inancı yok eden bir risk şeklinde değerlendirilmiştir. Haberî sıfatlar bu riski taşımaktaydı. Haberî sıfatlar problemi ilk kutsal metinlere kadar gitmektedir. Bu metinlerde en çarpıcı kanıtlar ise tanrı biçimci ve insanbiçimci imajlar konusundadır. Semitik metinlerde düşünceyi zorunlu olarak insan veya madde biçimci Tanrı tasarımlarına yönlendiren unsurları bulmak mümkündür.[1784] Kutsal Kitab'ın yaratılış bölümünde şu ifade geçmektedir. "Tanrı, "İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım" dedi, Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun. Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan, Tanrı suretinde yaratılmış oldu."[1785] Kur'ân'ın inzâl edildiği zamanda Müslümanlar Yahudilerin ve Hristiyanların kutsal metinlerinden haberdardı. Bu nedenle yukarıdaki pasajların, Arap dilinin somut dokusunun henüz metafizik anlamlarını yeterince kazanmadığı bir dönemde, Kur'ân'ın temel ilkelerine rağmen Müslümanların zihnini yönlendirmiş olması muhtemeldir.

İnsanbiçimci ve madde biçimci tanrı tasavvurlarının Müslümanların inançlarına sıçramasında Kur'ân'da geçen haberî sıfatlarla ilgili kavramların anlaşılma biçimleri etkili

---

[1783] Ragıp İsfehânî, *Müfredât,* çev. Abdulbaki Güneş, 300; Rehber, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ān*, 26; Alain Badiou *, Sonsuz Düşünce,* çev. Tuncay Birkan, Işık Ergüden, 2016, Metis Yay., 12; Muhammed Esed, Kur'ân *Mesajı,* 520; Nasr Hamîd Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı,* çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyat Yay., Ankara, 2001, 67-68; İbn Teymiyye, "el-İklil fii- Müteşabih ve't-Tevil", *Mecmuu' Fetava*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Darü'l-Âlem, Riyad, 1991, 13, 288-289; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, Mısır 1961, 7/213; Musatafa Öztürk, Kur'ân *ve Aşırı Yorum,* Ankara Okulu, Ankara 2014, 131; Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-akli'l-arabi*, (Beyrut: Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye), 78; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd, Kitâbevi Yay., 1999-İst., 62; Ebû Hilâl Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 141.

[1784] Wesley Williams, "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 129.1 (2009), 19–44 , 21

[1785] Kutsal Kitap, Yaratılış, 26-27; "Ve tanrı Anu kendi suretinde yarattı Nudimmudu" *Babil Yaratılış Destanı –Enume Eliş- çev.* Selim F. Adalı, Ali. T. Görgü, İş Bankası Yayınları, 4. Bsm, 2018, 1/16

olmuştur. İnsanbiçimci tanrı tasavvuru Kutsal Kitap'ta yer bulmuş ve bu tasavvur Hz. Îsâ ile mücessem hale gelmiştir. Kur'ân'da tecsîmi ve teşbîhi ima eden ifadeler de bu anlam dokusu içinde yorumlanmıştır. Örneğin Allah'ın yerde ve gökte olması, arşa istiva etmesi, güzel sözlerin ona yükselmesi, insanı kendi eli ile yarattığını söylemesi, el, yüz ve göz gibi organlarla nitelendirilmesi bu görüşlere gerekçe olmuştur. Kur'ân'da bu sözlerin mecaz olduğunu ifade eden bir açıklama bulunmadığı gibi onu mecaz bir seviyede idrâk etmek de ilk etapta mümkün olmamıştır.[1786] Felsefe ile kazanılmış üst kültür tasavvurları ile kavramak mümkün olmaktadır. Fazlur Rahmân, aşkın Tanrı fikrinin daha sonra inşa edilmiş olabileceğini belirtmektedir. Esasında insanbiçimci ve madde biçimci tanrı tasavvurları, Kur'ân âyetlerinin ve hadislerin Helenistik ve yakın doğu mitolojik kavramlar ışığında yorumlanması neticesinde elde edilmiştir.[1787] Kur'ân'da Allah, insan değil, cisim değil, pasif değil ve mitolojik değildir. Bu bağlamda Kelâm ilminin uluhiyet alanı ile ilgili temel ilkesi *tenzîh* doktrinidir. İslâm'ın teolojik doktrini Allah'ın âlemden farklı ve ondan ayrı olması yani "muhalefetü'l-li'l-masiva esasına dayanmaktadır. Bu temel ilke İslâm'ın anti-corporealist ve anti-antropomorfist niteliğini ifade eder.[1788] Bu konu yani Tanrı'nın gayri maddî ve gayri beşerî mahiyeti Kelâm sisteminin temel doktrinini oluşturmaktadır.[1789]

Kur'ân'da Allah, eşi benzeri olmayan, bütün kusurlardan münezzeh tek bir ilah olarak tarif edilmektedir.[1790] Bazı ifadeler ise doğrudan dönüşlülük anlamında Allah'ın zat, sıfat ve eylemlerinden haber vermektedir.[1791] Kur'ân'da ayrıca Allah'ın âlemdeki kevn ve fesadı yaratıp idame ettiği olgulardan haber vermektedir. Kur'ân'da Allah'ın

---

[1786] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 184-188.

[1787] Fazlur Rahman, *Ana Konuları ile Kuran*, 47; Wesley Williams, "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 129.1 (2009), 19–44 , 19-21.

[1788] Tanrı'nın mücessem olarak tasavvur edilmemesi *anti-corporealizm,* beşerî organlara sahip tasavvur edilmemesi *anti-antroropomorfizm*, beşerî duygu durumlarına sahip olarak tasavvur edilmemes de *anti-antropopatizm* kavramı ile ifade edilmektedir.

[1789] Richard C. Martin, "Antropomorphism", Encyclopedia *of islam,* 1/106.

[1790] eş-Şûrâ 42/11; 112/4.

[1791] es-Secde: 32/4; 02/254; 24/23; 30/38; el-Kehf 18/28; el-İns3an 76/9; el-Leyl 92/19-20; el-Bakara 02/272; Hûd Yûnus 11/37; el-Kamer 54/14

yaratmasını, rızık vermesini,[1792] rüzgârları göndermesini,[1793] yağmuru yağdırmasını,[1794] peygamber göndermesini,[1795] vahiy indirmesini,[1796] vahyetmesini bildiren ifadelere fiili sıfatlar denmiştir. Öte yandan bazı âyetlerde Allah'tan haber verirken beşere ait olan yüz, el, göz, oturma gibi ifadeler kullanılmaktadır.[1797] Bu sıfatlar da haberî sıfatlar kategorisine alınmıştır.[1798] Bu durum bir tarafta lafız ve anlam ilişkisini önemli hale getirirken öte yandan teşbîh bildiren ifadelerde tecsîm ile tenzîh gerilimini ortaya çıkarmıştır. Kur'ân'da sıfatları ifade eden kelimelerin Allah'ın hakikatine mutabık bir anlam üretilmesi problemi birçok noktada Müslümanların nihaî hakikat algılarını etkilemiştir.[1799]

Bu durum tenzîh doktrini üzerindeki muhtemel teşbîh riskini ifade etmektedir.[1800] Ancak teşbîh tıpkı anlamını veren *aynılık* ilişkisinden farklı olarak zihinde *gibi* anlamını çağrıştıran *benzerlik* ilişkisi esasına dayanmaktadır. Teşbih, Tanrı'nın insanın anlam dünyasına yaklaştırılması için âlemdeki varlıkların nitelikleri ile tarif edilme faaliyetidir. Bu yüzden Tanrı'yı tasavvur etmek isteyen bir kimse için tenzîh doktrinine rağmen teşbîh kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Mâtüridî'ye göre gayb âlemini anlamak için insan nazar yöntemine müracaat etmek zorunda olduğundan düşüncenin başlangıcı teşbîh, sonu ise tevhîd olmaktadır. [1801] Burada Allah'ın bilinen herhangi bir şeyden son derece farklı olduğunu söylemekle onun hakkında anlamlı bir biçimde konuşma imkânı ortadan

---

[1792] en-Neml 27/64

[1793] el-Mülk 67/16-17

[1794] Tâhâ 20/53 ; Lokman 31/34

[1795] el-Hicr 15/21

[1796] el-İsrâ 17/106; el-En'âm 06/91

[1797] el-Kassas 28/18; İnsan 76/09; el-Leyl 92/20; Hûd 11/37; el-Fetih 48/10

[1798] Nadim Macit, *Kuran'ın İsanbiçimci Dili*, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996, 79-92.

[1799] Mutezile sıfatların nefyi ile Allah'ı tatile doğru soyutlarken müşebbihe tecsimle maddi forma indirgemiştir. Râfizîler de imametteki görüşleri ile hulûle indirgemişlerdir. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Beyrut, 2013, 15.

[1800] Kur'an'da var olan tenzîh-teşbîh dengesi ve ilişkisi için bk. Ruhullah ÖZ, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddîn er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, (basılmamış doktora tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2018, 182-187.

[1801] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 106.

kalkmaktadır.[1802] Öte yandan teşbîhte olduğu gibi tenzîhte de aşırılık tevhîdden uzaklaşmaya sebep olmaktadır. Çünkü tek başına tenzîh onun sıfatlarının tezahürünü bağlamayı, tek başına teşbîh ise Allah'ın bir şeye benzetilmesi ile sınırlanır. Doğru olan bu iki ilkeyi birleştirmektir.[1803]

Teşbih ve tenzîh ilişkisinin mantıksal formunu Aristo şu şekilde belirtmiştir: İki şey kıyaslandığında bu şeylerden biri diğerine göre ya *aynı, bir, benzer* ve *eşittir* ya da *başka, çok, karşıt* ve *eşit olmayan*dır. Formu aynı olan şeyler eşit; hem maddesi hem formu aynı olanlar ise "Bir" olur. Formu aynı olmakla birlikte maddesi farklı olan şeyler arasında da benzerlik açısından mukayese yapılır. Formu ayrı olan şeyler ise eşit olmayanlardır. Benzer şeyler ise form bakımından benzer, sayı bakımından farklı olanlardır. Örneğin daha küçük bir kare daha büyük bir kareye benzemektedir. Aynı şekilde eşit olmayan doğrular da benzerdir. Beyazın elli tonu da beyaza girmektedir. Farklılıktan çok benzerlikleri olan şeyler de benzerdir. Karşıtlık ise zıtların kendi doğaları bakımından mükemmel noktada farklı olmasıdır. Başka bir deyişle karşıtlık bir şeyin doğası gereği bir diğerinde olan unsurlar bakımından yoksunluktur. Bu yüzden her yoksunluk esasında güçsüzlük olarak algılanmıştır. Öte yandan karşıtlıklar birbirine görelidir ve çelişiktir. Benzerlik arttıkça karşıtlıklar azalır ve şeyler aynılığa doğru giderken farklılıklar, karşıtlıkların artması ile başkalığa doğru yaklaşır. Çokluk ise bölünebilen şeyler hakkında kullanılır. Bu anlamda bir sayı anlamında 'çok'un zıddıdır.[1804] Öte yandan var olan her şey aynı zamanda bir bütün olduğu için de bir sıfatını varlık olmak bakımından alır.[1805] Böylece "Bir" ve "Var" aynı anlama gelir.

Tenzîh, Allah'ı sair varlık alanının kusurlarından müstağni kılacak ilkesel bir tasavvurdur. Tenzîh doktrini üzerindeki en büyük risk ise teşbîh ve tecsîm eylemlerinden gelir. Teşbih iki şeyin bir nitelikte ortaklaşmasıdır.[1806] Mâtüridî'ye göre ise iki şeyin sıfatları ve hacimleri açısından müşterek bir noktada birleşmesidir.[1807] Dolayısıyla

[1802] Turan Koç, *Dîn Dili*, İz Yayınları, İstanbul, 1998, 59.

[1803] İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 30.

[1804] Aristoteles, *Metafizik*, 427 - 435.

[1805] Victor Brochard, *Yanlış Üzerine Deneme*, 20.

[1806] Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat,* 1306, 81.

[1807] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 198.

anlamak için olsa bile Allah'ı mücessem bir şekilde tasavvur etmek, esasında Allah ile Allah olmayanı bir nitelikle ortaklaştırmaktır. Başka bir deyişle Tanrı antropomorfist nitelik, şekil, bilinç, duygularla mücehhez olarak tasavvur edildiğinde insanın niteliklerini ortak kullanacak şekilde tavsif edilmiş olur.[1808] Burada teşbîh olmaksızın tecsîm vaki olmayacağına göre teşbîh daha genel bir kavram gibi görünebilir.[1809] Ancak Allah'ı benzetmek ontolojik seviyede bir karışım şeklinde gerçekleşmediği için tecsîm de teşbihtir. Teşbih Tanrı'yı insana benzetmek şeklinde icra edildiğinde *insanbiçimcilik* olurken[1810] Allah'ı maddeye benzetmek şeklinde icra edildiğinde ise tecsîme gitmek olur. Kelâm ıstılahları içerisinde ise teşbîh,[1811] Allah'ın zatını beşerî formla ifade etme, ilâhî sıfatları beşerî niteliklere benzetme ya da insanları ilâhî niteliklerle vasfetmedir.[1812] Tenzîh ise öz, form, madde, mahiyet, vücûd, sıfat gibi meselelerde Allah'ın sonradanlık niteliği olan hâdis varlıklardan tefrik edilmesidir.[1813] Bir bakıma aklı Allah'a dair mücessem tasavvurlardan nefyetmektir.[1814]

Tenzîh iki şey arasındaki karışmayı önleme çabası içinde Allah'ın, kendi ulûhiyetine yakışmayan her şeyden uzak bir şekilde idrâk edilmesidir.[1815] Burada Allah epistemolojik hâkimiyetin sahibidir. Her şeyin en iyisini Allah'ın biliyor olması durumu

---

[1808] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 63.

[1809] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhid*, 45-46.

[1810] Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır, 1306, 26.

[1811] Ragıp İsfehânî, *Müfredât*, çev. Abdulbaki Güneş, 300; Rehber, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ān*, 26; Muhammed Esed, Kur'ân *Mesajı*, 520; Nasr Hamîd Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı,* çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyat Yay., Ankara, 2001, 67-68; İbn Teymiyye, "el-İklil fii- Müteşabih ve't-Tevil", *Mecmuu' Fetava*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Darü'l-Âlem, Riyad, 1991, 13, 288-289; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, Mısır 1961, 7/213; Musatafa Öztürk, Kur'ân *ve Aşırı Yorum,* Ankara Okulu, Ankara 2014, 131; Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-akli'l-arabi,* (Beyrut: Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye), 78; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd, Kitâbevi Yay., 1999-İst., 62; Ebû Hilâl Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 141.

[1812] Ibn Murtadâ, *el-Hudûd ve'l-Hakaik:İlmü'l-Heda*, 155.

[1813] Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, 2003,1/412-416.

[1814] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 198.

[1815] Cürcânî, *Ta'rifat*, Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306, 29.

epistemolojik hakimiyeti tamamen ona tahsis etmektedir. Bir defa insanlar belli vasıtalar aracılığıyla gerçekliği algılamakta iken Allah vasıtasız ve araçsız olarak gerçekliği bilmektedir.[1816] Bu bakımdan tenzîh, ulûhiyeti tarif etmektedir. İnsanlığın sahip olduğu yanlış anlayışları düzeltirken Allah'ın yetkinliğini ifade eden fiillerini âlemin içinden tecrübe ettirmektedir. Mesela Allah'ın doğmadığı, doğrulmadığı konusu ile insanın tanrılığı reddedilmektedir.[1817] Melekler Allah'ın kızları değil hükmü Arap inanışlarını reddetmektedir.[1818] Cinlerden haber verilmesi Mekke'de var olan yanlış inançları sınırlamaya yöneliktir.[1819] Yanlış inançlar yanlış davranışlara neden olur. Bu nedenle gayb söz konusu olduğunda kesin bilgi adına yanlış bilgiye tutunmayı önlemek için Allah'ın her şeyi bildiği ilkesi ön plana çıkarılır.[1820] Kur'ân'da Allah'ın ne olmadığı anlatılmaya çalışılırken ne olduğu hususu ise îmân konusu olarak bırakılmaktadır. Kur'ân'da tenzîh doktrini ekseninde, "Allah'ın zat ve sıfatları yönü ile beşer gibi bir varlık olmadığı, beşerî dil ve algı sistemi içinde tanımlanmasının imkânsız olduğu gerçeği aktarılır."[1821]

Allah ile âlem arasındaki ilişki bir anlamlandırma meselesidir. Anlamın vasıtası dildir. Dil öncesinde kodlanmış mânaları çağıran sembolik sistemlerdir. Bir dilin metafiziksel kavramları ifade etmek için özelleşmiş biçimine ise din dili denir. Din dili insanın anlam dünyasına ait bir fenomendir. Ancak insanlar din dilini, Tanrı'nın konuştuğu dil şeklinde anlamışlardır. Gerçekte din dili, Tanrı'nın konuştuğu dil anlamına gelmediği gibi bu dilin Tanrı'ya ait olup olmaması ile de ilgilenmemektedir. Varlık olmak bakımından Tanrı ya da var olan Tanrı'nın neye benzediği hususu ile dünyanın çeşitli yerlerinde birçok kötülüğün olması da din dilinin kapsamına girmemektedir. Kısaca din dili kavramı ile insanların bazı kutsal metinler, ibadet ve dua pratikleri vasıtası ile Tanrı hakkındaki konuşmaları ve yazmaları kastedilmektedir. Bu nedenle, Tanrı'nın kendisi değil, Tanrı hakkında söylenen şeyler din dili kapsamına girmektedir.[1822]

[1816] Rehber, *God of Justice*, 51, 261

[1817] İhlas 112/1- 4.

[1818] Nahl 16/57- 58.

[1819] el-En'âm 06/100, 112, 130; el-Hicr 27/ 15; er-Rahmân 55/15, 33, ec-Cin 72/1-14

[1820] el-Bakara 02/33, 231; el-Enbiyâ 21/110.

[1821] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 152.

[1822] Turan Koç, Dîn *Dili*, 11-27.

2.2.3.2. Zat-Sıfat İlişkisi: İlâhî Birlik Problemi

Sıfatlar meselesi Müslümanların Allah'ı hakkıyla anlamak isterken karşılaştıkları ilk teolojik problemlerden biridir. Bu problem Müslümanlar arasında *varlık*, mâna ve *lafız* bağlamında görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Bu görüş ayrılıkları Gazzâlî'nin, bir şeyin varlığını 'ayân, zihin ve lisân düzeyinde tahakkuk ettiğini belirten farklı anlama geleneklerini ifade etmektedir. [1823] Örneğin bir müzik eseri birçok notanın bir düzen ve süreklilik içinde sese dönüşmesiyle var olur. Fakat müzik eseri hem ses hem yazı hem de duyu olarak vardır. Müzik eseri hangisi diye sorulduğunda tıpkı bir cismin aynadaki görüntüsünün kendisi olup olmadığıyla kıyaslanmaması gibi müzik eseri de kendisinin tezahürleri olan ses, yazı ve duyu ile kıyaslanamaz. Müzik eseri aynı anda hepsidir. Öte yandan tek başına hiçbiri değildir. Sıfat teorilerinde Kur'ân içeriği yukarıdaki örnekte olduğu gibi üç şekilde ele alınmıştır. Birinci grup olan literalistler, sıfatları lisândaki zahiri göndermeleri üzerinden ele almışlardır. Tecsîm ve teşbîhe yol açan bu anlayışta literalistler kendi tenzîh doktrinlerinde kudret ve iradeyi esas almışlardır. İkinci grup olan mistikler felsefede olduğu gibi Kur'ân ifadelerini tabiî gerçekliği aşacak şekilde farklı bir varlık, değer ve kozmoloji evreninde yorumlamışlardır. Mistikler şeyin dilsel varlık seviyesine hakikat değeri yüklemişlerdir.[1824] Üçüncü grup ise diğer iki grup arasında bir orta yol bulmaya çalışan Ehli Te'vildir. Ehl-i Te'vil metnin anlamında nas –olgu ilişkisini dikkate almıştır. Varlığın harici gerçekliğine odaklandıkları için anlamı erek dil hedefine yaklaştırmaya çalışmışlardır. Ehl-i Te'vilin tenzîh doktrininde, Allah'ın zat ve sıfat ilişkisi; tevhîd, adalet ve hikmet ilkeleri ekseninde değerlendirilmiştir.[1825]

[1823] Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 36

[1824] Tesmiye-isim ve müsemma arasındaki ilişki için bk. Fahreddîn er-Râzi, *Levâmiü'l-beyyinât*, 03-10.

[1825] Nasr Hamîd Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı,* çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyat Yay., Ankara, 2001, 67-68; İbn Teymiyye, "el-İklil fii- Müteşabih ve't-Tevil", *Mecmuu' Fetava*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Darü'l-Âlem, Riyad, 1991, 13, 288-289; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, Mısır 1961, 7/213; Musatafa Öztürk, Kur'ân *ve Aşırı Yorum,* Ankara Okulu, Ankara 2014, 131; Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-akli'l-arabi*, (Beyrut: Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye), 78; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd, Kitâbevi Yay., 1999-İst., 62; Ebû Hilâl Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 141.

Sıfatlar meselesinin ortaya çıkmasında ve felsefî bir kuram haline gelmesinde birçok faktör etkili olmuştur. Bu faktörlerden en önemlisi kültürler arası etkileşimdir. Zira Kur'ân'da Allah'ın zatından bağımsız olarak sıfatların kıdemini haklı çıkaracak bir delil bulunmamaktadır. Fakat Hz. Muhammed'in vefatından sonra bazı terimlerin ezelden beri Allah'ta mevcut olduğu şeklinde bir inanış ortaya çıkmıştır. Bu inanışın ortaya çıkmasında farklı din ve kültürler etkili olmuştur. H. Austryn Wolfson'a göre Hristiyan teolojisindeki teslis akidesi İslâm ilahiyatının sıfatlar meselesini etkilemiştir.[1826] Dış etkiyi doğrulayan diğer bir örnek de şudur: Şehristânî'ye göre Câhız'ın çağdaşı olan Muammer b. Abbâd, Allah'ın bütün sıfatlarını inkâr etmiştir. Ayrıca iyi ve kötünün Allah tarafından önceden bilinmesi görüşüne de karşı çıkmıştır.[1827] Muammer b. Abbâd'a göre Allah kendisi dâhil hiçbir şeyi bilmemektedir. Allah'ın mutlak birliği onun dışında bir bilgi konusunu muhal kılmaktadır.[1828] Horovitz'e göre bu görüşleri savunan Muammer b. Abbâd, Platoncu Gabriol'un Tanrı'nın sıfatlarının kadîm olacağını inkâr eden görüşünden etkilenmiştir. Nitekim Muammer b. Abbâd da sıfatların kıdemini inkâr ederken iradeyi âlemle Allah arasında bir orta terim olarak yerleştirmiştir.[1829]

Zat ve sıfat probleminin ortaya çıkmasında Hristiyan teolojisi ile Yeni Platoncu anlama geleneği etkili olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir neden de aslında fizik bilimine ait bir kulvarda seyretmesi gereken cevher ve araz tartışmalarının ilahiyat alanına taşınmasıdır. Bu süreçte araz ile sıfat arasındaki kavramsal ilişki aynılaşmıştır.[1830] Böylece Allah'ın fiilleri konusundaki tartışmalar ontolojik düzleme sıçramıştır. Esma tartışması da yerini sıfatlar tartışmasına bırakmıştır. Zaman içinde Kelâmcılar sıfatlar konusunu kendi mantık ve metotlarına göre ele alıp çözüme kavuşturma ve değerlendirme yoluna gitmek mecburiyetinde kalmışlardır. Burada diğer kültürlerin öğretilerinden gelen *soyutlayıcı* ve *indirgeyici* tehditlere karşı bir çözüm bulma arayışında olan kelâmcılar sıfatlar konusu ile ilgili farklı teoriler ileri sürmüşlerdir. Bu durum meselelerin değerlendirilmesinde,

---

[1826] H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 85-86.

[1827] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* Kum, 1364, 33,19; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşcı, Litera Yay., İst- 2014, 75

[1828] Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdulkerim Muhammed - (ö.548), *el-Milel ve'n-nihâl,* Rıda, 1364, 129.

[1829] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşcı, Litera Yay., İst- 2014, 77-78.

[1830] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 83.

düşünürlerin yaklaşım biçimlerinde dış nedenlerin etkisini gösterme bakımından önemlidir.[1831]

Sıfatlar meselesi Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi bilmek istemenin bir sonucudur. Bu nedenle din ve felsefede oldukça tartışılan bir mesele olmuştur. Kutsal kitaplarda Allah ile âlem arasındaki ilişki geniş bir şekilde açıklanmaktadır. Âlemin nasıl yaratılıp idame edildiği hususu, göklerin yapısı, canlıların doğası gibi konular Allah'ın sıfatları ekseninde açıklanmaktadır. Bütün kutsal kitaplarda Tanrı'nın kudreti, hikmeti, adaleti, merhameti, görmesi, işitmesi, bilmesi, koruması gibi sıfatlar yer almaktadır.[1832] Bu sıfatların bazıları akıl yolu ile ulaşıldığı için mutlakıyet seviyesinde ve sadece Tanrı'nın zatına ait sıfatlar olarak değerlendirilmiştir. Kutsal kitaplarda aktarılan bazı sıfatlar ise âleme içkin düzen ve işleyişten hareket edilerek tespit edilebilmektedir. Örneğin insanın görüyor olmasının yaratıcının görme niteliğine, annenin merhametinin yaratıcının merhametine yorumlanması örneğinde olduğu gibi bazı sıfatların tezahürleri âlemde içkin olarak tecrübe edilebilmektedir.

İnsanın Tanrı'yı algılama biçimi onun Tanrı inancını belirlemektedir.[1833] Sıfatlar problemi Müslümanlar arasında Kur'ân metinlerinin anlaşılmasına bağlı olarak farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bu tartışma zamanla zat ve sıfat problemi merkezinde ilâhî birlik problemine dönüşmüştür. Allah'ın sıfatlarının birbiri ile çelişki oluşturmayacak şekilde idrâk edilmesi Allah'ı hakkı ile tasavvur edebilmek açısından önemli görülmüştür. Esasında Allah'ın Kur'ân'da geçen isim ve sıfatlarının kabulü konusunda bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bu anlamda Allah'ın âlemle ilişkisini ifade eden isim ve sıfatların varlığını birçok mezhep inkâr etmemiştir. Tartışma konusu olan şey, sıfatların Allah'ın zatına ne şekilde nisbet edileceği meselesidir. Bu konuda Kelâm ekolleri arasında bir görüş birliği oluşmamıştır. Her şeyden önce sıfatın zatla "aynı" veya ondan "gayrı" olması durumu selbî bir sıfat olan kıdemi ilgilendirmiştir. Kıdem sıfatı ile çelişki

---

[1831] Sabri Erdem, "Ma'nevi Sıfatlar Üzerine", *AÜİFD,* Cilt: XLIV, Sayı:1, Ankara-2003, 69.

[1832] el-Müminûn 23/07; Âl-i İmrân 03/07; Kutsal Kitap, Yaratılış 3/5; Kutsal Kitap, Yasanın Tekrarı 49/03; Kutsal Kitap, Tarihler 20/06; Kutsal Kitap, Yeremya 48/17; Kutsal Kitap, Ağıtlar 3/32; Yeni Ahit, Romalılar 3/25-26; Kutsal Kitap, Sefanya 38/5.

[1833] Mahmut ay, "Kelâmda Adalet, Kudret, ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 27.

oluşturmadan sıfatları zatla ilişkilendirmek ekoller arasındaki görüş farklılıklarının temel sebebi olmuştur.[1834] Buradaki kaygı nettir. İster Mu'tezile gibi sıfat ve fiil olarak şekillensin isterse de Eş'arîlerin yaptığı gibi zata zaid sıfat ve fillerle anlaşılsın, zat ve sıfatlar meselesi ilâhî birlik sorunun temelini oluşturmaktadır. Fakat bu problem ilâhî zatın içeriğinde *çokluğu zorunlu kılan* yorumlara evrilmiştir. Bu düşünceye insanı götüren temel sebep Metafiziksel anlamdaki bir ve çok'un ilâhî zata tatbik edilmesidir. Halbuki ilâhî zat basittir. Ne var ki bu konuda artma ve eksilme gibi matematiksel bir ilişki kurulmuştur. Bu durum insan zihninin algılama probleminden kaynaklanmaktadır.[1835]

İlâhî birlik problemi sıfatların farklı şekilde sınıflandırılmasına yol açmıştır. Kelâmcıların sıfatları sınıflandırma biçimleri üzerinde de Allah ve âlem ilişkisi, metinleri anlama biçimleri, dünya görüşleri gibi faktörler belirleyici olmuştur. Bu konuya ilk girişen Ebû Hanife, Allah'ın ezelî sıfatlarını zâtî ve fiili olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Hayat, kudret, ilim, semi, basar ve irade zâtî sıfatlardır. İbda, inşa, sun' şeklinde kısımları olan yaratma ile rızık verme de fiili sıfatlardır.[1836] Bu taksime Cüveyni, Ebû Hanife'nin sıfat taksiminde geçen zâtî sıfatlar meselesine nefsi sıfatlar şeklinde yeni bir kısım eklemiştir.[1837] Eş'ârî'nin de sıfatları nefsi ve manevî olmak üzere ikiye ayırdığı bildirilmiştir.[1838] Ancak İbn Fûrek, Eş'ârî'nin sıfat anlayışını, hayat, ilim, kudret ve irade gibi sıfatların taalluk ettiği gerçeklik bakımından zâtî tavsif edenler; semi, basar, Kelâm ve beka gibi Allah'tan noksanlığı nefyeden tenzîhi sıfatlar; yed, vech, istiva gibi ilâhî fiillere delâlet eden sıfatlar şeklinde sınıflandırmıştır. Bu anlamda Eş'arîler sıfatları evvel, vâhid, celil gibi zatın aynı olan; alim, kadir ve hay gibi zatla kaim olan; halk, râzık gibi fiili olanlar olmak üzere üçe ayırmaktadırlar.[1839] Mu'tezile ise sıfatları zata

---

1834 İlyas Çelebi, "Sıfatiyye", *DİA*, Ek-2/509-511; İlyas Çelebi, "İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelâm El Kitâbı*, 61.

1835 Hasan Hanefi, "Teoloji mi, Antropoloji mi?" *AÜİFD,* Çev: Mustafa Said Yazıcıoğlu, 509- 510.

1836 Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkhü'l-ekber*, Darü'l-Meârif, Haydarâbâd, h.1342, 5.

1837 Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *Şamil fi Usûli'd-Din*. Ed. R.M Frank. Müessesetü'l-Mutalaa, 1360, 1/182.

1838 Nasiruddîn Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, 239.

1839 Abdulkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, Darü'l-Afak, 1977, Beyrut, 327; Cağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelâm El Kitâbı*, 117.

indirgemiştir.[1840] Mu‘tezile **“**Allah zatında birdir. Onun ne kısımları ne de sıfatları vardır. Eylemlerinde de ortağı yoktur. Zatından başka kadîm yoktur. Fiillerinin kısımları yoktur. İki kadimin bulunması muhaldir. İki kadir arasında bir makdûrun bulunması da caiz değildir. İşte tevhîd budur!” şeklinde sıfat anlayışlarını belirtmişlerdir.[1841]

Mu‘tezile sıfatları nefsi, manevi, fâile ve yaratılan varlığa bağlı olmak üzere dört kısımda ele almıştır. Ancak İbn Sînâ hudûsla ilgili sıfatlarda Mu‘tezile’den ayrışmaktadır.[1842] İbn Sînâ bir zâtî belirli kılan sıfatları üçe ayırmaktadır. Bu sıfatlardan birincisi beyazın siyahlaşması gibi olan niteliklerdir. İkinci tür sıfatlar ise fâilin etki ettiği nesne ile sınırlı kalan niteliklerdir. Örneğin taşı hareket ettirmesi itibari ile kadir olan bir kimse için kudretin yansıtıldığı nesne yok olduğunda o kimse için artık kadir denilmesinin muhal olması gibi nesnesine bağlı olan sıfatlardır. Üçüncü tür sıfatlar da bir kimsenin cahil iken daha sonra alim olması gibi süreç içinde kazanılan niteliklerdir. Bir zâtî bu şekilde kaim kılıcı unsurlar, zihinde ondan ayrılmakta ancak hakikatte o şeyin varlığından ayrılamamaktadır.[1843]

Zati sıfatlar insanîyet ve şeyiyyet kategorileri gibi,[1844] şeyi şey yapan vücûd sıfatları olarak görülmüştür.[1845] Bu anlamda cevherin cevher olması gibi,[1846] zaid bir mâna olmaksızın zata delâlet etmektedir.[1847] Ayrıca zattan kaldırıldığında zatın devamını imkânsız kılmaktadır.[1848] Bu anlamda zatın bulunuşu için zorunlu olan sıfatlara zâtî denmiştir.[1849] Selefî anlayış Allah’ın sıfatlarını mahlukata bağlı değerlendirmemiştir. Bâkıllânî, âlem yaratılmadan önce Allah’ın sıfatları ile mutasavvıf olduğunu

---

[1840] “Panteizmde sıfat, cevherin özünü meydana getirmek üzere algılanan yüklemlere denir. Bu anlamda Tanrı, mutlak olarak sonsuz bir varlığa yani sonsuz sıfatları olup ezeli ve ebedi özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı denir.” Spinoza, *Etica,* 32

[1841] Şehristânî, *Milel*, 1/42.

[1842] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 62.

[1843] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 167.

[1844] Cüveynî, *Şamil,* 1/182; Cürcânî, *Şerhü’l-mevâkıf,* (Kâhire: Matbaatu Haci Efendi, 1266), 160.

[1845] Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 365.

[1846] Teftazânî, *Şerhü’l-mekâsıd,* 1/143.

[1847] Bâkıllânî, *Takrib ve’l-İrşâd* , 1/131.

[1848] Tûsî, *Telhisü’l-Muhassal*, 239.

[1849] Cüveynî, *Şamil,* 1/182-3.

belirtmiştir.[1850] Buna göre makdûr olmadan önce kudret, mürecceh olmadan önce irade vardır.[1851] zâtî sıfatlar olarak isimlendirilen bu boyutun ulûhiyetin kurucu niteliklerini kapsadığı için zattan ayrılması düşünülemez. Ulûhiyet kategorisinin kurucu nitelikleri olduğu için hâdis varlıklarda bulunmamaktadır. Bu anlamda temânu'deliline zemin oluşturmaktadır. Kaldırılması durumunda zatın devamlılığına etki etmeyen sıfatlara ise manevî sıfatlar denmiştir.[1852] Mu'tezileye göre Allah'ın zâtî sıfatları zattan ayrılmazlar. Dolayısıyla zâtî sıfatların zıtları yoktur. Allah'ın kadir olmasını aciz olmaması anlamında değerlendirmişlerdir.[1853]

Zatla sabit olan sıfatlara nefsi veya sübûtî sıfat denmiştir.[1854] Allah'ın zatından kusurlu mânaları nefyeden selbî sıfatlardan *vahdaniyet* sıfatı bir olmasını, *Kıdem* sıfatı ezelî olmasını, *beka* sıfatı ebedî olmasını ifade etmektedir. Allah'ın varlığının hiçbir varlığa dayanıp muhtaç olmaması anlamında *kıyam bi nefsihi* sıfatı, Allah'ın hâdis varlıkların kusurlarından münezzeh olması anlamında ise *muhalefetü'n-lil-havadis* sıfatı kabul edilir.[1855] Sıfatlar konusunda meselenin mantık yolu ile elde edilen kısmı selbî sıfatlar kısmını oluşturur. Allah'ın "bir" olmasının sayı anlamında olmayıp Vâcibü'l-vücûd olması bakımından ele alınmasında bu mantıksal yaklaşımın etkili olduğu görülmektedir.[1856] Allah'ın varlığının sabit delilleri olan sıfatlar ise Allah'ın aktif ve fâil olması anlamında *hayat* sıfatı, her şeye gücü yetmesi anlamında *kudret*, kararlarında hiçbir harici zorlamaya tabi olmaması anlamında *irade* sıfatı,[1857] her şeyi bilmesi anlamında *ilim*, görmesi anlamında *basar*, işitmesi anlamında *semi*', konuşması anlamında *Kelâm* ve

---

[1850] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 1987, 21, 286-287; *İnsaf*, 1950, 21-22.

[1851] Cüveynî, *İrşâd*, 1950, 138.

[1852] Seyyid Şerif Cürcânî *Şerhü'l-mevâkıf*, 190; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 80.

[1853] Eş'arî, *Makâlât*, 508.

[1854] Bâkıllânî , *Takrib ve'l-İrşâd*, 1/131; İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, 37/100-106.

[1855] Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 5.

[1856] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 19/24 ; Rehber, *God of Justice*, 17; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 929; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Darü'l-Beyrut, 2008, 60; Talha Alp, *İsagoci Tercümesi,* İstanbul, 2012, 8.

[1857] Gazzâlî, irade sıfatını ilimden önceye almaktadır. âlemin belli bir zamanda yaratılması tercihini iradeye yüklerken ilmî de var edildiği vakte tahsis etmiştir. Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-itikâd*, thk. İbrhim Agah Çubukçu Hüseyin Atay, Ankara, 1962, 101-102

yaratması anlamında *tekvin* sıfatlarıdır.[1858] Âlemde tasavvur edilebilen ilâhî sıfatlar mutlaklık yönünden Allah'a, sınırlılık yönünden de Allah dışındaki varlıklara tahsis edilmektedir.[1859]

İkinci kısımda yer alan fiili sıfatlar, Allah'ın âlemdeki eylemlerini açığa vuran sıfatlardır. zâtî sıfatlardan farkı şudur: Aklî olarak Allah'ın alması zorunlu olan nitelikler zatidir. zâtî niteliklerin zıtları Allah'ta bulunmamaktadır. Fiili sıfatlar ise Allah'ın, zıddını yüklenmesinde çelişki oluşturmayan sıfatlardır.[1860] Mesela Allah'ın, iradenin zıddı olan kerahetle vasıflanması mümkündür. Mütefeddil, Münîm, Muhsin, Hâlık, Râzık, Âdil, Cevâd gibi zıtları ile nitelenmiş olma İmkânı olan sıfatlar fiilidir.[1861] Ayrıca bu sıfatlar fiille birlikte bulunmaktadır. Dolayısıyla öncesinde fâilinde bulunması zorunlu olmayan sıfatlardır. Bu anlamda rıza, rahmet, öfke gibi zıtlarının da alınma ihtimali olan sıfatlar fiili sıfattır.[1862] Diğer bir ayrım noktası da kudret sıfatı ile ilişkide ortaya çıkmaktadır. Mâtüridî, Kab'inin düşüncelerine yer vererek zâtî ve fiili sıfatları kudret gerektirip gerektirmediği üzerinden tasnif etmiştir.[1863] Buna göre âlemle ilişkide kullanılan sıfatlar eğer öncesinde kudret ihtiyacı varsa fiili sıfatlardır. Fakat kudret ihtiyacı olmayan sıfatlar zâtî olmaktadır. Fiili sıfatlar Allah'ın 'fâilü'l-hak' yani gerçek fâil olmasını ifade eder. Burada Allah hiçbir şeyin kendisini aciz bırakmayacağı şekilde gerçek kadirdir.[1864] Öte yandan Allah için acziyet düşünemeyeceğimiz için kadir sıfatı aynı zamanda zâtî bir nitelik olmaktadır.[1865]

[1858] "Eş'arîlik tekvini, kudret sıfatının bir tezahürü olarak değerlendirdiği için zatla kaim bir sıfat olarak konumlandırmamaktadır." (İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul, 1940, 2/121-122) Mâtüridîlik ise tekvini bağımsız bir sıfat olarak konumlandırmıştır. Zira tekvin yaratılanın değil yaratıcının bir vasfı olduğu için mükevenin ezeli olmasını gerektirmez. (Nesefî, *Tabsırati'l-Edille*, 1993, 1/306.)

[1859] Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelâm El Kitâbı*, Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2017, 220-230.

[1860] Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 202.

[1861] Eş'arî, *Makâlât,* 509.

[1862] Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306, 174.

[1863] Nesefî sıfatları Ebû Hanife'nin sistemine uygun olarak zâtî ve fiili şeklinde sınıflandırmıştır. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* 50,

[1864] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd (Şamile)* 50, 225.

[1865] Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306, 174.

Zati ve fiili sıfatlarının dışında el, yüz, gelme, oturma gibi durumlar haberî sıfatlar içinde düşünülmüştür.[1866] Ayrıca mantıksal ilkelere göre caiz ve vâcib sıfatlar,[1867] insanda oluşturduğu etki bakımından celal ve cemal sıfatlar şeklinde tasnifler yapılmıştır.[1868] Allah'ın bazı sıfatları Kur'ân'da insanbiçimci tasvirlerle ifade edilmektedir. Bu sıfatlara haberî sıfatlar denmiştir. Haberî sıfatlar meselesini Selef-Sıfatiye ekolü literal seviyede alırken Ehl-i Te'vil zahirde beşerî anlamları kasteden sıfatları ulûhiyet makamına yaraşır şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Ebû Hanife, Allah'ın hak olduğunu ve O'nun beşerî niteliklerle bilineceğini iddia edenlerin yalancılar olduğunu ifade etmiştir.[1869] Yine Fahreddin Râzî beşerî niteliklerin Allah'a atfedilmesi anlamında "haya" kelimesinin Allah'a isnadını doğru bulmamıştır.[1870] Ondan beşerî nitelikleri nefyeden âyetleri örnek vermiştir.[1871]

Teşbih ve tecsîme tepki olarak ortaya çıkan Cehmiyye mezhebi, sıfatlar konusunda Allah'ı bütün kusurlardan tenzîh etmek için vecih, sıfat ve boyutun cismin bir niteliği olmasından hareketle Allah'ın cisim gibi tasavvur edilmesine yol açacak şekilde zattan ayrı ve onunla kadîm sıfatlarının bulunduğunu, Kelâm sıfatını, Kur'ân'ın ezeliliğini, insanın irade hürriyetini,[1872] Allah'ın ahirette görülebileceği iddialarını

1866 Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdulkerim Muhammed - (ö.548), *el-Milel ve'n-nihâl*, Kâhire 1964, 1/92.

1867 Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtadâ. *Resâîl Şerîf el-Murtadâ*. Thk. Ahmed Hüseyni, Kum, 1405, 80.

1868 Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat,* Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306, 58.

1869 Ebû Hanife, *Alim ve'l-mütaallim,* thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezher, tsz, 22.

1870 Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 02/362.

1871 el-Bakara 02/255; İhlas 112/3; el-Müminûn 23/91; el-En'âm 06/14.

1872 Eş'arîlikte kudret ve istitaat fiile birlikte var edilir ve fiille birlikte yok olur. İrade ise sadece yaratılacak olan eylemi gerçekleştirmek için kudreti yönlendirir. İnsan sadece kesb eder. Fakat Mâtüridîlik ekolü insanın, irade ve kudrete fiilden önce sahip olduğunu savunur. Fiil bittikten sonra da insanda kudret hali devam eder. Ehli sünnet ekollerinde her türlü yaratma Allah'a aittir. Mutezile ise fiili hem irade hem kudret hem de yaratma bakımından insana tahsis etmektedir. Mutezile adalet ilkesine verdiği önemden dolayı "teklif malâ yutakı" muhal görür. Aksi durum ilahî *adalete* aykırı olur. Ancak Sünni Kelâm ekollerinden Eş'arîlik Hûd Suresi 11/12 ve el-Kehf Sûresi 18/10 ayetlerine dayanarak insan gücünü aşan teklifleri meşru görmektedir. Bu ekole göre aksi durum ilahî *kudrete* aykırı olur. Mâtüridîlik ise el-Bakara 02/286 ayete dayaranak bunu caiz görmez. Zira insan gücünün yetmediği bir şeyi yapamaz. Dolayısıyla ilahî *hikmete* aykırı olması bakımından abes görülmüştür. (Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 318, 346-346; Şehristânî, *Milel*, 1/52, 94, 134; İbn Hazm, *Fasl*, 3/17-18.

mu‘attılâya varacak şekilde red etmiştir.[1873] Ayrıca haberî sıfatları te’vil eden Cehmiyye, istiva meselesini de fiziksel anlamda değerlendiren yorumlara karşı çıkmıştır. Bu anlamda ru’yetullah meselesinde de karşıt görüş belirtmiştir.[1874] Mu‘tezile ve Müslüman filozoflar mu‘attılâ kategorisinde değerlendirilmiştir. Mu‘attılâ’ya karşı sıfatların bağımsız

[1873] Eş‘arî, *İbâne*, 123.

[1874] Hz. İbrahim’in “ben batanları sevmem” dediği dinî tecrübede Allah’ın fizik âlemin dışında bir varlık olduğu temel fikir olarak öne çıkmaktadır (el-En’âm 06/76-80), Kuran’da Allah’ın tenzîh edildiği ayetlerden bazıları onun insanın idrak sınırları dışında olduğunu belirtir. Kuran’da “gözlerin Allah’ı idrak edemediği” (el-En’âm 06/103) fikri ile “Hz. Musa’nın Rabbim bana kendini göster” (Araf 07/143) talebinde görülen imkân tasavvuru arasında bir bağdaştırma problemi oluşmaktadır. Bu problem Allah’ın dünyada ve ahirette görülmesi konusunda ortaya çıkan görüş farklılıklarının temel sebebidir. Hz. Musa’nın imkânsız bir şeyi talep etmeyeceği düşüncesinden hareketle ru’yetullah konusu mümkün görülmüştür. Bu durumu ahiret âlemi için tartışma konusu yapan fikir ise “Allah’a bakan yüzlerin parladığını” ifade eden ayettir (Kıyamet 75/22-23), Bu düşünceyi “güzel davrananlara güzel karşılık, bir de fazlası vardır” (Yûnus 10/26) ayeti ile “Kıyamet gününde Bedirde ayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz” hadisi (Buharî, Tevhid, 42; Müslim, İmân, 299-300) desteklemektedir. Ka‘bî, Allah’ın cevher, cisim ve araz gibi maddi niteliklere sahip olmamasından dolayı ru’yetullahı insanın mevcut duyu organları yolu ile idrak etmesini mümkün görmemiştir. Ancak Kitâbü’t-tevhîd’de, Ka‘bî’inin ru’yeti belli şartlar çerçevesinde mümkün gördüğünü, en azından idrak etmek bakımından kabul ettiğini belirten Mâtüridî onu yöntem bakımından müşebbihe olmakla suçlamıştır. Mâtüridî’ye göre bütün alimlerin Allah’ın ahirette istidlâle dayanan bir bilgi ile bilinmesi yerine müşahadeye dayanan bir tecrübe ile görüleceği hususunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Bu anlamda ayette geçen “gözler onu idrak edemez” ifadesini de insanların ilmî onu kapsayamaz şeklinde tevil etmiştir. İnsanların melekleri görmemesine rağmen onların insanları görüyor olması başka bir evrede insanın Allah’ı görebileceğini delil yapmıştır. Hz. Musa’nın tövbesini de onun, Allah’ın “beni göremezsin” emrine karşı geldiği için affedilmeyi talep etmesini ifade etmektedir. Mâtüridî selefîn düşüncesini benimsemiştir. Buna göre Allah keyfiyetsiz görülecektir. Zira keyfiyet hadîs varlıkların bir niteliğidir. Kâdî Abdülcebbâr ise kıyamette parlak yüzlerin bakmasını Allah’tan rahmetini umanlar, cennet gibi nimeti bekleme anlamında tevil etmiştir. Kıyamet günü Allah’ın görülmesi konusunda ise nazar ve tefekkür zahmetine katlanmaksızın Allah’ı zorunlu olarak bilmek şeklinde yorumlamıştır. Mâtüridî, *Kitâbü’t-tevhîd*, İstanbul,141-151; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/139; “el-Muhtasâr fi usûli’d-dîn”, *Resâilü’l-adl ve’t-tevhîd*, 190. Ka‘bî, Ebü’l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhi, *Kitâbü’l-Makâlât ve Maahû ‘Uyûni’l-Mesâil ve’l-Cevabât*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kurdî - Abdülhamîd Kurdî, Kuramer, İstanbul, 2018, 247.

hakikatini savunan müşebbihe, mücessime, Ashâbü'l-Hadis, Küllâbiye, Kerrâmiye gibi bütün ekolleri içine alan Sıfatiyye ise şemsiye bir kavramdır.[1875]

Haberî sıfatlar meselesi ilâhî birlik problemini başlatmıştır. Dinî ibadetler de bu durumu desteklemiştir. Örneğin insanlar dua ederken ellerini yukarıya doğru kaldırmaktadırlar, hissi olarak Allah'ın göklerde olduğunu tasavvur etmektedirler. Bunun karşısında Allah da dua eden insanlara yakın olduğunu söylemektedir.[1876] Mâtüridî bu durumu, vahyin iniş mahalinin ve nimetlerin kaynağının gök olmasına bağlamaktadır. Ancak burada fiili sıfatların Kelâm ve tekvin sıfatında kristalleşmesi gibi haberî sıfatlar da "arşa istiva" kavramında yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla istiva düşüncesinin gerekçesi, mahiyeti ve diğer haberî sıfatlarla ilişkisi tartışmanın genel çerçevesini belirlemiştir. Kur'ân'a göre zâtî itbari ile "Her yerde olan Allah"[1877] ile "Arşa istiva eden Rahmân"[1878] tasavvurlarını bağdaştırma problemi ihtilafların temel sebebidir. Bu konuda aklî ve naklî bazı deliller ileri sürülmüştür. Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsünün Allah olması,[1879] Allah'ın insana şah damarından yakın olması,[1880] Onun hem gökte hem de yerde ilah olması[1881] ile onu bir mekâna tahsis eden düşünce arasında bir uzlaşı yolu bulmak için âyetlerin te'vil edilmesinden başka bir çare bulunmamıştır. Bir defa mekân tutmak başkalaşan, kevn ve fesada tabi olan cismin bir niteliğidir. Yine Kur'ân'a göre "hiçbir şey onun benzeri değildir."[1882] Dolayısıyla bu şekilde nesnelere nisbet edilen bir niteliğin Allah'a atfedilmesi bazı çelişkiler doğurmuştur. En önemlisi ezelde bir mekândan bahsetmek mümkün değildir. Diğer tarafta O'na mahlukların bir niteliği olan herhangi bir mekân tahsis etmek, Allah'ı o mekânın hacmi içine hapsetmek, yere ve zamana muhtaç etmek, uluhiyet ilkeleri ile çelişmektedir. Mâtüridî burada arşı maddî yükseklik ve mülk anlamında yorumlanmasına karşı çıkar. Ona göre arş, kudret ve

[1875] İlyas Çelebi, "İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelâm El Kitâbı*, 55.

[1876] el-Bakara 02/186

[1877] el-Kaf 50/16

[1878] el-Mümin 40/07

[1879] el-Mücadele 58/07

[1880] el-Kaf 50/16

[1881] ez-Zuhrûf 43/84

[1882] eş-Şûrâ 42/11

otoriteyi ifade eder. Allah'ın her yerde olması, insana şahdamarından yakın olması da bu anlamdadır. Hiçbir şey mesafe açısından Allah'a yakın olmakla nitelendirilemez.[1883]

Mu'tezile, zahiri anlamları ile alındığında insanı, Allah biçimci bir tasavvura götüren sıfatları te'vil etmiştir. Buna göre istiva, bir hükümdar gibi muktedir ve galip olma anlamındadır. *Arş* mülkü, *vecih* zatı, *yed* ve *yemin* kudreti, *cenb* taati, *meci* ise delillerin gelmesini ifade eder. İki elinin açık olması onun cömert olması anlamındadır. Ru'yetullah konusunda ise Allah'ın görülmesi için cisim olması gerekir ilkesinden hareketle Mücessimenin görüşlerini reddederler.[1884] Allah cisim olmadığı için karşıda görülebilecek bir veche sahip değildir. Aynı şekilde hulûl da cisimlerin bir özelliğidir. Dolayısıyla Allah herhangi bir insan veya cisme sinemez. Adetlerin değişebileceğini iddia eden Ehl-i Sünnet kelâmcılarına karşı Mu'tezile ru'yetin imkânsızlığını çeşitli argümanlarla savunmaktadır. Hz. Ali ve Cabir b. Abdullah gibi sahabelerin çoğunun ru'yeti kabul etmediği belirtilmektedir. Peygamberler elbette yalancılıkla suçlanamaz. Ancak onların bu konudaki ifadeleri kendi kavimlerinin deyişlerini dile vurmaktadır. Hz. Peygamberin Allah'ı Bedir gecesinde ay gibi görmek hadisinin metafor olduğu belirtilmiştir. Sonuç olarak kadîm olan bir varlığın beşerî bir tanım üzere görülmesi imkânsız olduğu için ru'yet konusu "Allah'ı bilmek" anlamında te'vil edilmiştir.[1885]

Mu'tezile tevhîd ilkesini sadece sayısal bir anlamda değerlendirmemiştir. Allah ile insan arasında her türden benzerlik imasını ortadan kaldırmak için vahdaniyet ve kıdem sıfatı dışındaki bütün mânaları te'vil etmiştir. Mu'tezile mastar halde sıfatların zatla birlikte kadîm olmasını kategorik çelişkileri gerekçe göstererek karşı çıkmıştır. Örneğin Allah'ın fiilden türetilen bir sıfatı olan "ya'lamuna'llahu" ifadesi Allah'ın zatını zaman ve şeref bakımından öncelemez. Ancak zaman ve kişi etkisinden arındırılmış mastar haldeki "ilim" kelimesi Allah'ın ezelde kendisinden pay aldığı paralel bir kategori izlenimi vermektedir. Mu'tezile bu şekilde paralel kıdemleri reddetmek için sıfatı zatın

---

[1883] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,131-141, 173; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 184-188; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* Kâhire, 1/76-81.

[1884] Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* Kâhire, 1/61

[1885] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* Beyrut, 2012, 146-153, 155-196; "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 188; Şehristânî, *Milel,* Beyrut, 2013, 39-40.

altına yerleştirmiştir. Mesela Allah'ın kadir olmasını, zâtî itibariyle kudret sahibi olması şeklinde yorumlamıştır. Daha iyi anlaşılır kılmak için de Allah'tan acziyetin olumsuzlanması anlamını eklemiştir.[1886] Fakat literal anlama geleneğini benimseyen selef ekolü bu durumu zat ile kaim ezelî sıfat ve isimlerin reddi şeklinde değerlendirmiştir.[1887] Böylece Sıfatiyye ekolü zâtî ve fiili sıfatlar arasında herhangi bir ayrıma gitmeden ilim, kudret, halk ve hayat gibi sıfatların mastar halde Allah ile kaim ve kadîm olduğunu iddia etmiştir.[1888] Sıfatlar zatın "ne aynı ne gayrı" şeklindeki orta yol için Eş'arî ve Mâtüridî ekolü beklenmiştir.[1889]

Mu'tezile mücessime ve müşebbihe gibi ekollerin sıfatları bünyeleştirme girişimini taaddüdi-kudemâ riski nedeniyle tenkit etmiştir. Zira sıfatların kadîm bir mâna ile Allah'ın zatına atfedilmesi Allah ile birlikte sıfatların ezelî olarak düşünülmesine neden olmuştur.[1890] Böylece Allah'ın varlığından ayrı olarak bir ilim, bir hayat, bir kudret sıfatı da ezelî olacaktır. Mu'tezileye göre bu durum tevhîd inancına aykırıdır. Mu'tezile sıfatları zatla aynı görmüştür. Allah'ı bilinir kılan vasıtalar olarak, mesela Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah'ın ilim sahibi olmasının cahil olmamasını, kadîr olması ise aciz olmamasını ifade ettiğini bu nedenle zattan ayrı bir gerçekliklerinin olamayacağını belirtmiştir.[1891]

Mu'tezileye göre zat, muhtaç değildir. O halde kendi dışında bir ilme, kudrete ve yetiye de ihtiyaç duymamaktadır. Bu anlamda sıfatlar zâtî ispat eden mânalardır.[1892] Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın zâtî itibari ile alim olduğunu belirtmektedir. Zatı itibari ile olması insan için yerleşik olan kanunlardan ayrı bir doğaya sahip olduğunu göstermektedir. İnsan

---

[1886] Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtadâ. *Resâîl Şerif el-Murtadâ*. Ed. Ahmed Hüseyni. Kum: Darü'l-Kur'ân, 1405, 4/27; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 21.

[1887] Abdulkâhir ibn Tâhir el-Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 1. bsm., (İstanbul: Matbaatu Devle, 1346), 123.

[1888] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut, 1992, 1/92.

[1889] İbn Hazm, *Fasl*, 1975, 2/126.

[1890] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 127.

[1891] Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 247; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut, 2013, 24; Nesefî, *Tabsıra*, 1/200; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, Darü'l-Beyrut, 2008, 79.

[1892] Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil el-Hemedanî- (ö.415), *el-Muhît bi't-teklîf*. Ed. Ömer Seyyid İz. Kâhire: Şirketü'l-Mısriyye, 1384, 1/11; Ebü'l-Hüseyin Basrî, *el-Mutemed fi usûli'l-fikh,* 212; Nesefî, *Tabsıra*, 1/248.

kendinden ayrı olarak var olan potansiyel bir bilgi yükünden talimle pay alarak alim olmaktadır. Ancak Allah kendi dışında var olan bir ilmî öğrenmemiştir. Dolayısıyla Allah'ın dışında ve ona paralel bir şekilde var olan bir ilim kategorisinin var olduğunu iddia etmek tevhîde aykırıdır. Allah kendi zâtî itibari ile alimdir. Zira Allah, muhkem fiilleri ortaya çıkarması onun her şeyi bildiğinin kanıtıdır. Allah'ın madumun bilgisi de dahil olmak üzere her şeyi bilmesi zorunlu, bilmemesi ise imkânsızdır. Bu nedenle ilim mutlak olarak uluhiyetin doğal bir unsurudur. Allah'ın aciz olması muhaldir.[1893]

Mu'tezile'ye göre Allah mastar anlamıyla ilim ile âlim olursa bu ya onun ilminin hududunu ya da bizim ilmimizin kıdemini gerektirecektir. Bu nedenle Allah'ın âlim olması hadis, yani sonradan var olan varlıklara benzerliği anlamında olmayıp Allah'ın zatı ile âlim olduğu anlamına gelir. Mu'tezile, "sıfatların ontolojik değeri yoktur zihinsel mefhumlardır" şeklindeki el-*itibara ez- zihniye* terkibi esasında sıfatların hariçte zatla aynı olduğu fakat zihinde zattan ayrıldığı anlamına gelmektedir. Fakat çok sonra Teftazânî bu savları tenkit edecektir. Ona göre bütün bu sıfatların vâcib mefhumuna ilave bir anlamı vardır. Bu nedenle Mu'tezilenin "Allah bir ilimle âlim değil, bir kudretle kadîr değil" ifadelerini bir kimsenin kendinde siyahlık barındıran bir şeye siyah dememesi şeklinde değerlendirmiştir."[1894]

Ehl-i Tevilin en önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Hanife'ye göre "Allah mahlukların sıfatları ile nitelendirilemez. Ayrıca insan Allah'ın, sahip olduğu niteliklerin nihaî bilgisine erişemez. Bu anlamda bila-keyf inanmalıdır. Zira Allah'ın kendisini tavsif ettiğinin dışında bir şey söyleyemeyiz. Ebû Hanife'ye göre haberî sıfatlar da bu şekilde değerlendirilmelidir. Örneğin onun yüzü ve insanların elinin üzerinde olan bir eli vardır. Ancak insanların eli ve yüzü gibi bir organ değildir. Bütün benlikleri yaratmasına rağmen hiçbir varlığın zatına benzememektedir.[1895] Bununla birlikte insanlar cennette Allah'ı

[1893] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 180-183, 184.

[1894] Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* Darü'l-Beyrut, 2008, 78

[1895] Ebû Hanife, "el-Fıkhü'l Ebsat", *Alim ve Mutaallim,* thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezher, tsz, 62.

göreceklerdir. Ancak bu görme arada herhangi bir mesafe olmadan bila keyf bir şekilde gerçekleşecektir."[1896]

Sıfatları zahiri anlamda ele alan ilk ekoller ise Mücessime ve Müşebbihe'dir. Bu iki ekol sıfatları inkâr eden mu'attılâya karşı tepki olarak teorilerinde oldukça aşırıya gitmişlerdir. Hişam b. Hakem ve Hişam b. Salim, Allah'ı cisimlere, nesnelere veya insana benzeterek tarif etmişlerdir.[1897] Bu durum özellikle tasavvufçu çevrelerde Allah'ın cisimlere hulûl ettiği vehmine yol açmıştır. Beşerî sıfatları maddî niteliklerini ima eden zahiri mânaları ile Allah'a atfetmek tecsîm iken Allah'ın niteliklerini insana benzeterek anlamaya çalışmak da teşbîhe yol açmıştır. Tecsîmde oldukça aşırıya giden Kerramiye ekolünün kurucusu Muhammed b. Kerram (öl. 255/869) îmânı salt ikrara indirgeyecek kadar maddî bir yöntem benimsemiştir. Allah'ı arşa istiva eden nevi şahsına münhasır bir cisim olduğunu, haya, irade, kudret ve irade sıfatlarını kabul etmiştir. Aklın hüsün ve kubûhu bilebileceğini, peygamberlerin günah işleyebileceğini, hayır ve şerri murad edenin Allah olduğunu, nübüvvetin doğuştan gelen bir lütuf olduğunu savunmuşlardır.[1898]

Sıfatiyye ekollerinden Ashabü'l-Hadis selef itikadının bir gereği olarak Ehl-i rey'e karşı durmuştur. Nassların zahiri anlamlarının dışına çıkmayı bidat saydıkları için sıfatları konu edinen nassları lafzî ve zahiri anlamları ile alarak olduğu gibi kabul etmeyi esas almışlardır.[1899] Ancak Küllâb iye ekolü bu şekilde meselelerin üstünü örten salt bir kabulle yetinmeyi doğru bulmamıştır. Zira akademik sessizlik özellikle mihne sürecinde baskıya dönüşmüştür. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşü Halkü'l-Kur'ân meselesi üzerinden resmileşmiştir.[1900] Mu'tezile'ye göre Allah'ın ses ve harflerden oluşan bir kelâmı bulunmamaktadır. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr harf, ses ve ardışıkla bir araya gelen bir şeyin kadîm olması muhaldir demiştir. Bu dünyadan farklı bir Kelâm olmaz iddiasını da kusurlu bulmuştur. Bu anlamda Allah'ın kulların maslahatını zaman içinde gözeterek konuşmayı yaratmaksızın mütekellim olması düşünülemez. Dolayısıyla vahiy Allah'ın

---

[1896] Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 10.

[1897] Bağdadî, *Fark*, 51.

[1898] İlyas Çelebi, "İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelâm El Kitâbı*, 61.

[1899] Gazzâlî, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*, 340-341.

[1900] Şehristânî, *Milel*, 1990, 1/44; Çağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelâm El Kitâbı*, 111-112.

peygamber kalbinde ve dilinde yarattığı mesajdır.[1901] Allah'ın sıfatı olarak işaret edilen kelâm, esasında rızık, halk ve irade gibi Allah'ın âlemle anlık ilişkisinde ortaya çıkan fiillerdir. Allah diğer ihsan ve nimetleri âlemde var ederek insana sunduğu gibi mesajlarını da Levhi-Mahfuz, Cebraîl ya da peygamberde var ederek insana sunmaktadır.[1902] Kur'ân'ın yaratılmışlığına delil olan bir kanıtı ise İbn Hazm sunmaktadır. İbn Hazm'a göre Rum sûresi otuzuncu âyette[1903] geçen Allah'ın insanı üzerinde yarattığı fıtrat olan Dinnü'l-Kayyime'nin yaratılmış olduğunu belirtmektedir.[1904]

Son kararını daima literal anlama tahsis eden Selefî Ekolde sıfatlar kendinden varlık şeklinde zata atfedilmiştir. Burada selefîlik sıfatları, parça-bütün ilişkisini yansıtacak şekilde Tanrı'dan bağımsız gerçekliklerinin olduğunu düşünmektedir.[1905] Buna göre Allah'ın zamandan arındırılmış ve isimleştirilmiş mastar anlamı ile ilim ve kudret sahibi olduğu naslarla sabittir.[1906] Onun kesin, kusursuz ve yanlışsız fiilleri kudret ve ilmin varlığına delâlet etmektedir. Sadece âlim ve kadîr olarak soyut bir isimlendirmeye delâlet etmez. Allah'ın "Hayy" olması sonsuzluğu muhal kılmayan bir şekilde kusursuz hayat sahibi olmasıdır. Allah'ın âlim olması zaruri ya da müktesep değil ezelî ve kuşatıcı bir ilme sahip olması anlamına gelir. Diğer sıfatları da bu şekildedir. İnsanın hâdis bilgisinin kendisi ile bulunması gibi Allah için ilim, zata zait ve kendisiyle kaim olan ezelî bir sıfattır.[1907]

İbn Sînâ'ya göre cevher tektir. Tıpkı insanın tek onun eylem ve organlarının türlü türlü olması gibi cevherin organlara dağılmış dalları ve kuvvetleri vardır.[1908] Ancak

---

[1901] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 193.

[1902] Buharî, Bed'ü'l-Hak, 1; Ahmed b. Hanbel, *Red Ala'l Cehmiyye ve'z Zenâdıka,* thk. Sabır b. Selâmet Şahin, Darü's-Sebat, 116, 125, 127; Kâdî, *Muğnî,* 7/223 ve 11/92, 16/152-156; Ramazan Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelâm Okulları: Mutezile", *Kelâm El Kitâbı,* 89; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 194-195.

[1903] er-Rûm 30/30 **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**

[1904] İbn Hazm, *Fasl,* 3/33.

[1905] Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 4/81.

[1906] Aristo, Organon, II/1.

[1907] Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* Darü'l-Beyrut, 2008, 78.

[1908] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* 109.

sıfatların zata göre konumu onların harici ve zihni gerçekliklerinin yeniden konumlandırılması yolunu açmıştır. Zata göre konumu ne aynı ne de gayrı olan bir durumun dönüşümü bir orta yol tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Zihinde gayrı ancak harici alanda aynı olmak zorunda olan gerçekliğin konumlandırılması meselesi, konuyu daha dip bir seviyede tetkik etmeyi doğurdu. Burada Ebû Haşim ahval teorisini ileri sürdü. Hal geçmişin bittiği nokta ile geleceğin başladığı noktadır. Istılah açısından fâil ile meful arasındaki alana delâlet etmektedir. Hal fiili nitelendiren bir durumdur. Ehlü'l-Hak ise hal'i; kızgınlık, hüzün, darlık, genişlik gibi kalbi bir durum olarak ifade etmiştir.[1909]

Ahval nazariyesi, sıfatları harici olarak hem zat hem de mahiyet olarak gerçeklik algılayan Sıfatiyye mezhebine karşılık Mu'tezile ve Müslüman filozoflara göre sıfatlar varlık niteliği taşımayan isimlerdir. Ebû Haşim her iki görüşü de isabetsiz bulur. Sıfatları cevher ile araz; varlık ile yokluk arasındaki bir konuma yerleştirir.[1910] Cevhere çok yakın olup ondan ayrı bir özelliği taşımayan kendi başına da gerçekliği bulunmayan bu kavrama hal demiştir.[1911] Buna göre haller arazları cevherlere bağlayan ve cevherle araz arasında rol oynayan vasıtalardır. Onlara vücûd- 'adem; kıdem-hadis gibi nitelikler yüklenmez.[1912] Müstakil gerçeklikleri olmadığı için şey denilemez. Öte yandan zâtî tanımaya imkân sağlayan vasıtalar olduğu için de yok yani ma'dûm da denilemez.[1913] Haller varlığın tanınmasını sağlayan zihni ve itibari nitelikler ve durumlardır. Bu teoriyi sıfatlara uygulamıştır. Buna göre haller Allah'ın zatına ilave edilmiş sıfatlar sayılmayacağı için tevhîd ilkesi zedelenmez. Zata bağlı düşünebildikleri için de ilâhî sıfatların reddedilmiş

[1909] Cürcânî , *Ta'rifat,* 81; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât,* 142.

[1910] Ebû Haşim Cübbâî'ye göre "Allah âlimdir" dediğimizde Allah için yeni bir hal icad ederiz. Bu hal zihinde Allah'ın zatının ötesindedir. Bu haller zihinde zattan ayrı gerçekte ise zattan ayrı değildir." Şehristânî, *Milel*, 1975, 1/82; Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd,* 1/80.

[1911] Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm.* Kâhire, 1971, 30.

[1912] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 131-132.

[1913] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* 1364, 1/86; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 133, 159 ; Âmidî, *Gâyetü'l - Meram,* 1971, 30.

olmayacağını söyler.[1914] Hal teorisi Bâkıllânî ile Cüveynî hariç hem Eş'arî hem de mu'tezilî çevrelerce eleştirilmiştir.[1915]

2.2.4. Ta'tîl ve Tenzîh İlişkisi: Anti-Deizm

Evrene müdahale etmeyen bir tanrı mümkün müdür? Yaratma yeteneği dondurulmuş bir tanrı gerçekte var olabilir mi? Tanrı aktif ve evrene müdahale edebiliyorsa dünyada tabiî ve ahlâkî kötülüklere neden izin vermektedir? Bu sorulardan hareketle âlemle ilişkide üç Tanrı tasavvurundan bahsedilebilir. Birincisi pasif-muattal Tanrı tasavvurudur. Bu tasavvur soyut ve somut seviyede var olduğuna inanılan ancak herhangi bir yetkinlikle tanımlanamayan şekilsel Tanrı inancına dayanmaktadır. Paganların putları ve mistiklerin soyut tanrılarına dair inançlar bu kapsama girmektedir. Zeus, Baal, İştar gibi maddî olarak var olan ancak ilahlık yetkinliğine sahip olmayan tanrıların bir hakikati bulunmadığı ifade edilmiştir. Uzakdoğu Tanrıları da putlar gibi şekil olarak var olmasına rağmen gerçekte Tanrı yetkinliğine sahip olmadıkları belirtilmiştir. Diğer tarafta mistik Tanrı da aynı şekilde bir yetkinliğe sahip değildir. Örneğin inananları Tao'yu bir isim olarak görmezler. Çünkü onu belirli kılacak bir isimden kaçınırlar. Bu nedenle Tao da bir şey yapmamaktadır.[1916]

İkinci Tanrı tasavvuru ise ilk neden olarak kabul edilse de daha sonra âlemle ilişkisi tard edilen aşırı tenzîhçi tasavvurdur.[1917] Üçüncüsü İbrahîmî dinlerin Tanrı tasavvurudur. Bu tasavvura göre Tanrı aktiftir ve âleme eylemleri ile müdahildir. Bu dinlerden biri olan İslâm'ın Tanrı anlayışı anti-deist ve anti-corporealist bir tanrı tasavvuruna dayanmaktadır. İlâhî sıfatlar meselesi bu anlamı belirtmektedir. Buna göre Allah, uzak-doğu dinlerinde ya da animist kültlerde benimsendiği tanrılar gibi pasif bir cisim değildir.[1918] Çünkü Allah'ın kadir ve alim olması cisim olmadığına, hayat sahibi

---

[1914] Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İsam Yay., İstanbul, 2010, 21.

[1915] Mahmut Ay, *Sadruşşeria'da Varlık,* 130.

[1916] E LaB. Cherbonnier, "The Logic of Biblical Anthropomorphism", 191.

[1917] Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret, ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni,* Güz-2015, 28.

[1918] Mâtüridî bütünüyle sıfatların nefyedildiği bir tatili imkânsız görmektedir. Zira Allah'a atfedilen her mana esasında onun eylemde bulunduğunu belirtmektedir. Fakat bunda bir teşbîh de doğmaz. Aksi halde Allah'ın içeriği boş bir kavramdan ibare olacağını belirtmektedir. Filozoflara kendi argümanları

olduğuna delâlet etmektedir.[1919] Nitekim Kur'ân'da Allah, her an bir işte olan müşahhas bir varlık şeklinde takdim edilmektedir.[1920] Tıpkı insanların bir ismi olması gibi Allah'ın da isimlerinden haber verilmektedir.[1921] Kur'ân'da Esmaü'l-Hüsna diye belirtilen bu isimler Allah'ın aktif bir ilah olduğuna delâlet eder.[1922] Bu isimlerin delâlet ettiği tasavvur düzlemine göre Allah, "Fâilü'l-Hak"tır.[1923]

Aydınlanmanın meşhur Tanrı tasavvuru olan[1924] ve rasyonel din şeklinde isimlendirilen deizm, [1925] teizmle aynı etimolojik kökene yaslanmaktadır.[1926] Bunun sebebi

---

ile şu soruları yöneltmektedir: Ay altı ve ay üstü âleminin ilk yaratılışı kimin sayesinde gerçekleşmiştir. Evrendeki varlıkların mevcudiyetlerinin tahakkuk etmesi kiminle mümkün olmuştur? Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 91.

1919 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 102-105.

1920 en-Nisâ 04/163-170; Âl-i İmrân, 03/66; er-Rahmân 55/29. **يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**

1921 Oliver Leamen, *The Quran: An* Encyclopedia, (New York: Routledge, 2006), 402.

1922 el-İsrâ 17/110. "Tabiatta varlıkların farklı mahiyetlerde bulunuşları onların tıynet denilen kök maddede bil-kuvve bulunmalarını ve tab 'an meydana gelmelerini değil Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının bir tezahürü olarak tahakkuk ettiklerini göstermektedir. Tabiat denilen şey cisimlerin tahakkukları neticesinde beliren bir tezahür sistemidir. Varlığın başlangıcındaki etkin kuvve değildir. Varlıkların çeşitliliği onların öyle değil de böyle olmalarını dileyecek bir mübdi-i evveli gerekli kılmaktadır. Kök madde bile yaratmanın dışında değildir. Tabiattaki bu potansiyeli var eden Allah'tır." Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 123-128;

1923 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 71; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, 179.

1924 Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, Continuum Publishing, New York, 2010, 20.

1925 Newton'un hareket kuramına göre evren, yıldız yoğunluğunun maksimum olacağı bir cins merkeze sahip olmalıdır. Bu merkezden dışarı doğru gittikçe yıldızların grup yoğunluğu azalmalı ve en sonunda çok uzaklarda sonsuz bir boş bölge bulunmalıdır. Ancak Einstein'ın İzafiyet Teorisine göre evrendeki madde yoğunluğunun her yerde aynı olması Newton'un evrensel hareket prensiplerinin bir yanılgı oluşturduğuna işaret etmektedir. Çünkü madde yoğunluğunun aynı olması, evrenin bir anda ve bütün olarak var olduğu anlamına gelmektedir. Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, 93.

1926 Deizmin ilk ortaya çıkmasında doğrudan teolojik bir meselenin etkili olduğunun söylemek güçtür. Kalvinci bir ilâhiyatçı olan Pierre Viret de bazı filozof ve ediplerin kendilerini ateistlerden ayırmak için de bu ismi kullandıklarını söylemektedir. Aynı şekilde 17 ve 18. yüzyıl İngiltere'sinde Lord Bolingbroke gibi belirli yazarlarla bağlantılı olarak kullanılan bir kavram olmuştur. Bir inanç terimi olarak tanımlanması ise Samuel Johnson'un 1755'te neşrettiği Dictionary adlı eserinde tarif edilmiştir. Buna göre deizm, herhangi vahyedilmiş bir dine bağlı olmaksızın Tanrı'nın varlığını kabul etmekle

yaradancı dünya görüşünün *Theus/Zeus* kelimesinden dönüşmüş olan Latince *Déisme* kelimesi ile ifade edilmesidir. Ateizm, Tanrı'nın yaratıcı özelliğini inkâr ederken deizm, evreni yaratan ancak evrene müdahale etmeyen bir Tanrı tasavvurunu savunmaktadır.[1927] Fakat mekânik bir evren tasavvuruna sahip olan deistler nübüvvet ve vahyi inkâr ederek İbrahîmî dinlerin inanç kuramından ayrılmaktadırlar.[1928] İbrahîmî dinlerde Allah-âlem ilişkisi, Allah'ın âleme aktif müdahalesine imkân sağlayan bir yapıdadır. Allah'ın müdahalesi olmasaydı hem tabiatın hem de insanın yaptığı işler kusurlu ve kendi kendini tüketen işler olurdu.[1929] Bu bağlamda İbrahîmî dinlerin teistik inancını paylaşan bir deizm mümkün değildir. Burada cevabı merak edilen soru Tanrı'yı metafiziksel bir sessizliğe sürmekle birlikte kendilerini teizm içinde konumlandıran deistlerin bu görüşlerini kutsal kitaplardan alıp almadığı meselesidir. Dikkatlice bakıldığında kutsal kitaplarda deizme işaret edilmediği görülecektir. Örneğin Kutsal Kitab'ın tekvin bölümünde gök ve yerin yaratılmasını anlatan pasajlardan sonra Adem'in yaratılmasını anlatan pasajlara geçilmektedir.[1930] Demek ki Tanrı yedinci günden sonra eylemde bulunmaya devam etmiştir.[1931] Bu referanslar deizmin iddialarının aksine dinin bilgi doğrusu içerisinde Tanrı'nın tarih ve tabiat koşullarına müdahalesini doğrulamaktadır. Bu nedenle deizmin Tanrı anlayışını kutsal metinlerde olumlayan bir kanıt bulunmamaktadır.[1932]

Tanrı'yı âlemin dışına süren fikirler felsefî deizmden gelmiştir. Deistler, ateizm ile teizm arasındaki gerilimi mimar Tanrı tasavvuru ile çözmeyi tercih etmişlerdir. Gerekli

---

birlikte âlemle ilişkide var olduğu kabul edilen sıfatları ve ahireti inkâr etmek anlamına gelir. Hüsameddin Erdem, Deizm, *DİA*, 9/110.

1927 Necip Taylan, a.g.e., 265.

1928 Allah'ı inkâr eden natüralistler nübüvveti de inkâr etmektedirler. Natüralistlerin kendi çelişkileri karşısında deistler tanrı kavramının çelişkisi ile ilgilenmişlerdir. Bu nedenle deistler Allah'ı kabul etmekle birlikte insan aklını yeterli görmekte, ilahî emir ve yasaklarını olabileceğini, mucizeyi ve vahyi inkâr etmektedirler. Evan Fales, "Naturalism and Physicalism", *The Cambridge Companion of Atheism*, edt Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 128.

1929 Toshihiku İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, 33, 47, 107.

1930 Kutsal Kitap, Yaratılış Kitâbı, 2/1-3.

1931 Kutsal Kitap, Yaratılış Kitâbı, 2/7-8.

1932 Hamdullah Ercik, "Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler," *Şırnak Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 9/21 (December 31, 2018): 687–708.

olan metafizik ilke ise İbrahîmî dinlerin yaratıcısı, mitolojik Tanrı Theus/Zeus ile Aristo'nun mimar Tanrı teorisi sentezinden elde etmişlerdir. İbrahîmî dinlerin müşahhas Tanrı fikri yerine mimar, tasarımcı, saatçi, büyük fizikçi gibi vasıflarla anılan Tanrı'nın *metafizksel tanrı* ilkesini yerleştirmişlerdir.[1933] Var olan kaygı ise epistemolojiktir. Çünkü felsefî açıdan, kutsalın anlamına yaklaşmanın en iyi yolu, âlemi hareket etmeyen muharrik ve kadîm olan değişmez ilkeyle irtibatlandırmak olmuştur.[1934] Fakat nedensellik ilkesi ile yaratma doktrinini bağdaştıramadığı için Tanrı'yı âlemden soyutlamıştır.[1935] Bu yüzden ateistlere göre bir fizikçi veya kozmik zekâ Tanrı'sına îmân eden deistler aslında âlemle ilişkisi dondurulmuş bir teizmi savunmaktadırlar.[1936] Argümanları da şudur: Allah âlemi kusursuz bir saat gibi yarattıktan sonra onu kendi haline bırakmıştır. Bu görüş Allah'a sadece yaratıcı sıfatını yüklemekte ancak onun idame ettirici gücünü yok saymaktadır. Başka bir deyişle deistlere göre Allah yok olsa bile evren var olmaya devam edecektir. Fakat bu sonucu doğrulanmış bir görüş değildir. İbn Sînâ bu iddiaya şu şekilde cevap vermektedir. "Allah sadece âlemin yaratıcısı değildir. Aynı zamanda onu inâyeti ve kudreti ile idame ettiren güçtür."[1937]

Ateizmin Hristiyanlığın Tanrı tasavvuruna tepki olarak ortaya çıkması gibi tenzîhçi felsefî deizmin, Hristiyanlığın vahiy anlayışına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını ifade etmek gerekmektedir.[1938] Ancak deizm, Tanrı'nın varlığı meselesini mutlak bir inkâr niyeti ile tartışmaya açmadığı halde Tanrı'yı bir gize dönüştürmektedir. Deizmde, Tanrı'nın çok uzun zaman önce her şeyi tasarladığına ve daha sonra kendi haline

---

1933 Mahsum Aytepe, "Deizm Bilim İlişkisi ve Müslüman düşüncesi," in Dîn *Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyum* (Van, 2017), 16

1934 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 89.

1935 Hüsameddin Erdem, Deizm, *DİA*, 9/110.

1936 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 29, 53.

1937 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 134.

1938 Gavin Hyman, "Atheism in Modern History", *The Cambridge Companion of Atheism* Michael Martin, (New York: Cabridge Unv. Press, 2007), 30; Draper, Paul, "Atheism and Agnosticism", *The Stanford* Encyclopedia *of hilosophy*, (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato s tanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>. Rudolf Bultmann, "Protestan Theolghy and Atheism", *The Journal of Religion*, Vol, 52, No, 4, 1972, 333.

bıraktığına inanılır.[1939] Bu nedenle deizmin Tanrı'sı, süreç içinde evrene müdahale etmemektedir. Vahiy, mucize ve ahiretin imkânı gibi doğaüstü müdahaleler deizmde makul görülmemektedir.[1940] İşin sonunda deizm Tanrı'nın varlığını ve yaratıcı olduğunu yadsımamakla birlikte insan merkezci iddialarındaki kararlılığını hep korumuştur. Mesela deizm, din-bilim çatışmasında bilimi, vahiy-akıl çatışmasında aklı, mucize-nedensellik çatışmasında tabiî yasayı, inâyet-müteal Tanrı çatışmasında müteali, aktif-pasif tartışmasında pasif Tanrı anlayışını savunmuştur. [1941]

Ateizm, hem deizmin hem de teizmin doğrularını özünde inkâr ettiği için deizmin de karşısında yer almaktadır. Bununla birlikte deizm, dînî aşırılıkları ve yabancı düşmanlığını dengelese de ateizme yol açan bir düşünce sistemi olarak görülmüştür. Belki de liberalizm ile kurulan ilişkisinden dolayı ateizmin meşru görülmesinde bir kalkan görevi görmüştür.[1942] Fakat bütün bu suçlamalar esasında ateizm korkusunun genelleştirilmesinin bir sonucu da olabilir. Öte yandan katı teistik anlayışlara göre deizm, Tanrı'nın evrene anlık müdahale etmemesi ilkesi ile teistik dinlerin doktrinlerini tehdit etmektedir. Nitekim son zamanlarda birçok teoloğun, Hristiyanlıktaki mucizevi unsurların önemsenmemeleri hususunda ileri sürdüğü görüşler böyle bir riske işaret etmektedir.[1943] Deizmde din-bilim uzlaşması başlangıç yapılmakla birlikte sonraki süreçte bu uzlaşmanın kuramsal dinin aleyhine olan bir sisteme evrildiği görülmektedir.[1944]

Ateistler büyük bir anlam yıkımı içerisinde evrende var olan kötülükler karşısındaki Tanrı'nın sessizliğinin, Tanrı'nın mükemmel varlık idesi ile çeliştiğini ileri sürmektedirler. Ateistlere göre üstün merhametli bir Tanrı var ise evrende meydana gelen doğal ve ahlâkî kötülükleri engelleyebilmesi gerekmektedir. Bu nedenle *Tanrı'nın sessizliği* problemi deizmde *Hidden of God'a* yani *Tanrı'nın Gizliliği* problemine

---

[1939] Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, 11.

[1940] Hüsameddin Erdem, "Deizm", *DİA*, 9/110.

[1941] Aytepe, "Deizm Bilim İlişkisi ve Müslüman düşüncesi." 198.

[1942] Mehmet Aydın, Dîn *Felsefesi*, 13. Basım, (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2014), 140 ; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslâm,* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 30.

[1943] Smart - Haldane, *Atheism and Theism: Great Debates in Philosophy*, 8.

[1944] Mahsum Aytepe, "Deizm Bilim İlişkisi ve İslâmDüşüncesi", Dîn *Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu,* Van, 2017, 197.

dönüşmüştür.[1945] Deistler, evrenle ilişkide olduğuna inanılan Tanrı'nın olup biten onca kötülüğe sessiz kalmasının kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen Tanrı'nın nitelikleri ile çatıştığını düşünmüşlerdir. Çünkü deistlere göre kötülük problemi ontolojik hakikat delilini; kozmolojik ve teleolojik delillerle onarılamayacak kadar tahrip etmektedir. Açıktır ki deistler iyi Tanrı fikri ile dünyadaki kötülükleri bağdaştıramamaktadırlar.[1946] Bu yüzden evrendeki kötülük problemine çözüm üretemeyen deist düşünürler Tanrı'nın mükemmelliğini korumak için onu evrenin dışına sürmeye karar verdiler. İlginç olan bu durumda insanlar aklı sorgulama yerine Tanrı'yı sorgulamayı seçtiler. Bu durum deizmde, insan aklının her şey için ölçü olarak alınmasının bir sonucudur. Hâlbuki Tanrı'nın özgür iradesinden hareketle Tanrı'nın mantıken sınırlandırılamayacağı gerçeği esasında onun mantıken kuşatılamayacağı anlamına da gelmektedir.[1947]

İmana yeniden imkân sağlamak için bilgiyi bir süreliğine kenara bırakan,[1948] metafiziksel sürgünde olan deizmin Tanrı'sını kendince kurtaran İmmanuel Kant olmuştur. Kant pratik akıl ilkeleri üzerinden Tanrı'yı tekrar müdahil bir duruma sokmaya çalıştı. Ayrıca Kant'ın ontolojik delili ilk tenkit eden kişi olarak da teizm algısına en üst perdeden darbe vurduğu söylenmektedir.[1949] O bunu yaparken Tanrı kategorisini bütünüyle dışlamadı. Fakat onu teorik bir çerçevede tutmanın makul olmayacağını düşündü. Çünkü bütünüyle aşkın olan Tanrı'yı gerçekte deneysel bilginin sınırları içinde ispat etmeyi imkânsız gördü.[1950] Kant pratik akıl vasıtası ile bu dünyada olup biten onca haksızlığı ahirette telafi edecek, en iyi olanı gerçekleştirecek bir ilke olarak Tanrı'yı kabul

---

[1945] Lucien Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine* (New York: Routledge, 2013),Grant Adamson, *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions* (New York: Routledge, 2014),

[1946] Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 30.

[1947] Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelâm El Kitâbı*, 202.

[1948] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993, 29.

[1949] Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, 89.

[1950] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçurardi-Ülker Gökberk vd., TFK Yayınları, Ankara, 1991, 5.

etti.[1951] Ancak kuramsal dinlerin kabul edebileceği bir Tanrı anlayışından ziyade Kant'ın kuramı, var olan Tanrı'nın kanıtlanmasının bir yolu olarak kaldı.[1952]

David Hume'un dogmatik uykusundan uyandırdığı Kant, nedensellik merkezli gelişen yeni şüphecilikten hareket ederek pratik aklın ilkeleri merkezinde bir Tanrı tasavvurunu biçimlendirmiştir. Çok önceden Descartes'in kendisinden şüphe edilmeyen benlik,[1953] Kant'ın kuramında felsefî anlamda ahlâkî-metafizik bir değere kavuşmuştur. Kant, dogma içeren önermelere dayanmayan evrensel ahlâk yasasını kendi ahlâk dininin temeli yapmıştır. Bu saf ahlâkî îmânı da dinlerin deneysel ve tarihsel zemine dayanan kurumsal yerleşik îmân anlayışına bir alternatif olarak ileri sürmüştür. Burada Kant, dinin rasyonelleştirilmesi anlamında deizme gerekçeler sağlamıştır. Çünkü Kant'a göre vahiy olduğuna inanılsa bile asıl olan saf akıl dinini izlemektir. Kant konuya ilişkin bir örnek vermektedir. Saf ahlâk îmânını kuramsal îmândan daha üstün gören Kant'a göre Hz. İbrahîm'e oğlunu kurban etmesi ile ilgili gelen emir ne olursa olsun uyulmaması gereken bir emirdi.[1954] Bu iddia vahye dayanan teizm ile saf akla dayanan deizm arasındaki en keskin sınırı çizmektedir. Lakin sözü burada bırakmayan Kierkegard bu olayı öznel hakikat bağlamında yeniden yorumlamıştır.

Kierkegard'a göre "bir îmân modeli olan Hz. İbrahîm'in îmânı genel olarak anladığımız şekliyle insanlığı, yani birbirimizde görmeyi ve değer atfetmeyi beklediğimiz az ya da çok tanımlanmış mizaçlar setini sorgulamaktadır."[1955] Kur'ân'da ise menfi anlamda herhangi bir etik problemin ima edildiği görülmez. Burada Fahreddin Râzî, meseleyi bir sınama olarak görmekte ve Hz. İbrahîm'in kendi sıdkını, yani doğruluğunu ispat ettiği anda Allah'ın duruma müdahale ettiğini ve İsmail'i kurtardığını söylemektedir.[1956] Bu nedenle Kierkegard'ın kaygısı ve İbn Rüşd'ün yorumu içerisinde meseleyi daha makul bir düzeyde yorumlamak gerekirse Kierkegard'a göre söylenmesi

---

[1951] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 25.

[1952] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 17.

[1953] Renê Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma, çev.* Murat Erşen, Say yayınları, İstanbul, 2015, 63.

[1954] Necmettin Tan, *İmâna Yer Açmak: Kant'ın İmân Anlayışı*, İz yayıncılık, İstanbul, 2016, 17, 192.

[1955] Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (Qraf Yayınları, n.d.) 8-12.

[1956] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, Fahreddîn er-Râzi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn - (h.606), *Mefâtihü'l-gayb:Tefsirü'l-Kebir*.26/348-350.

gereken husus şudur: "Sözünde durarak îmân sınavından geçen İbrahîm gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamak zorundayız."[1957] Öte yandan Hz. İbrahîm'in îmânını akıl ve hikmetle desteklediği hususu Kur'ân'da belirtilmektedir.[1958]

Deistler, Allah'ın varlığına inansalar da kötülük problemi, ilâhî adalet ve zat-sıfat ilişkisinden kaynaklanan tutarsızlıkları deneysel aklın koşullarında gideremedikleri için Allah'ın evrene müdahalesine, vahiy göndermesine ve dînî bir hayata itibar etmemişlerdir. Tezlerini de Allah'ın evreni bir kez en iyi şekilde yarattıktan sonra bir daha kesinlikle ona müdahale etmediği düşüncesi üzerine kurmuşlardır. Böylece vahyin yerine aklı, dînî ahlâkın yerine tabiî ahlâkı, tanrı devleti ve ilâhî temsilcilikler yerine beşerî sistemleri savunmuşlardır. Bu anlam evreni içinde Kelâmcılar deistlerin benimsediği görüşlere Allah'ın âleme müdahale ettiğini ifade eden sıfatlar ve gerektiğinde peygamber gönderip mucizeler ürettiğini ifade eden delillerle karşılık vermişlerdir. Deistlerin ikinci iddiası ise evrende var olan kötülüklerin evrene ilâhî *müdahalenin mahiyeti* ile oluşturduğu paradoks hakkındadır. Kelâmcılar tabiî kötülüklerden kaynaklanan paradoksu ilâhî *hikmet teorisi* ile aşmaya çalışmışlardır. Ahlâkî kötülükten kaynaklanan paradoksu da ilâhî *adalet teorisi* ile cevap vermişlerdir.

2.2.4.1. İlâhî Müdahalenin Mahiyeti: "Fâilü'l-Hak"

Teizmde müşahhas bir Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Deist tanrı tasavvuru ise müdahaleci özelliği olan, müşahhas bir tanrı anlayışı benimsenmez. Deizmde, Tanrı âlemden uzaktır ve âlemin işlerine karışmamaktadır. Teist tasavvurda ise Tanrı her ne kadar âlemden ayrı olsa da âleme müdahale eden bir eylemcidir. Gerçekte Antik Çağ'dan beri mitolojik tanrılar âlemle içli dışlı olmuştur. Fakat bu şekilde yaratıcılıkları felsefî bir temel üzerinde ele alınmamıştır. Öte yandan müşahhas Tanrı fikri etrafındaki teizm aynı zamanda panteizmle ortaklaşmayı da kabul etmez. Çünkü müşahhas teizm; Tanrı ile âlem arasında bir parça bütün ilişkisi kurulacak mahiyet özdeşliğini reddeder. Dolayısıyla Sâmî müşahhas Tanrı tasavvurunun diğer bütün tasavvur biçimlerini ortadan kaldırmadan önce panteizm, deizm, politeizm gibi Tanrı tasavvurları da teizmin içinde değerlendirebilmek mümkündür. Günümüzde müşahhas Tanrı inancı dışındaki bütün tasavvurlar belki ateizm

---

[1957] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 16.

[1958] el-En'âm 06/76. **فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**

olarak kategorize edilmez, ancak teist bir îmân dairesi içinde de görülmemektedir. Modern dünyada teist derken kastedilen "Sâmî Müşahhas Tanrı Tasavvuru"dur. Bu tanrı anlayışı ise âleme müdahale eden eylemci bir karaktere sahiptir.[1959]

Ta 'til,[1960] her şeyden önce bir takdîr edememe problemidir. Bu şekilde Allah'ı herhangi bir şekilde eylemsizlikle sınırlamak onun ilah olmadığı, belki bir cisim olduğu anlamına gelecektir. Bu nedenle Müslüman düşüncesinde Allah'ın her an âleme müdahale edebilecek sıfatlarına atıf yapılmakta ve onun cisim olmadığı tezi işlenmektedir. Aynı şekilde mistikler de onu hareketten arıtarak tasavvur etmek isterler. Mistiklere göre Tanrı hakkında bir şey söylemek Tanrı'yı sınırlamaktır. Örneğin Tanrı'nın "A" niteliğine sahip olduğunu söylemek, Tanrı'nın, "A" olmayan bütün niteliklerden yoksun olduğunu söylemek olur ki bu durum, tür tüm farklılıkları aşan Tanrı'yı sınırlandırmaktadır.[1961] Bu şekilde bilinmezliğe rağmen Tanrı'ya îmân etmek teizmin temel özelliğidir. Burada agnostisizmden çıkış için Tanrı'nın bilineceğini söylemek ile Tanrı'yı sınırlandırmamak için ona hiçbir nitelik atfetmemek arasındaki gerilim tenzîh ilkesinin varlık sebebidir. Çıkış için Tanrı'nın ne olduğunu anlatan pozitif teoloji yerine, Hristiyan teolojisinde ve

---

[1959] J. J. C Smart ve J. J. Haldane, *Atheism and Theism:Great Debates in Philosophy,* Blackwell, 2002, 8; Mehmet Aydın, Dîn *Felsefesi*, İİVY., 1İzmir, 140; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslâm,* Ankara, 2014, 30.

[1960] Tevhid, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinde bir benzeri bulunmadığına inanmaktır. Ancak buradaki hassasiyet kimi durumlarda onun aşırı tenzîh edildiği durumları ortaya çıkarmıştır. Burada Allah'ın sıfatlarını aşırı teville tatile itildiği bir süreçten bahsedilmektedir. Bu anlamda "Ta'tilu't-Tevhid" ifadesini ilk kullanan kelâmcılardan biri olan Eş'arî, Cehmiyye'nin sıfat anlayışından bahsederken bu aşırı soyutlamadan haber vermektedir. Mâtüridî ise teşbîh ile başlayıp tevhîd ile nihayete eren iman sürecinde ta'tili Allah'a kadir ve alim sıfatlarının hakiki manası ile isnad edilmemesi ile oluşan zâtî boşluğu ifade ederken kullanmaktadır. Bununla birlikte her kelâmcı bu kelimeyi kullanmamıştır. Örneğin İbn Hazm namazların düşmesi anlamını vermek için bu kelimeyi kullanmıştır. Kelime bu anlamı ile diğer Kelâm kitaplarına geçmiştir. Fakat kelimenin ilk geçtiği yer İbn Ahmed'in Kitâbü'l-ayn sözlüğüdür. Burada bir şeyi terk etme, boşa düşme, illet isnad etme, ihmal etme anlamını vermiştir. Şehristânî ise zihnin hikmetten yoksun olması anlamında eserinde yer vermiştir. İbn Farîs ise tefriğ / yoksun kılma anlamını vermiştir. Ebû Cahfer Ahmed b. Muhammed Tahâvi, *Tahricü'l-Akidetu't-Tahâvi*, thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Mektebetü'l-İslâm, Beyrut, 1414, 31; Eş'arî, *İbâne,* 123; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* 42; Bağdadî, *Fark*, 194; İbn Hazm, *Fasl*, 4/64;Şehristânî, *Milel*, 2/201; İbn Ahmed, *Kitâbü'l-ayn,* 2/9; İbn Farîs, *Mucmelü'l-Lugga,* 1/674.

[1961] John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1967, 482.

Mu'tezile Kelâmı'nda benimsenen, negatif teoloji bir yol önerilebilir. "İnsan Tanrı'nın en olduğunu bilmese de ne olmadığını bilebilir."[1962] Fakat buradaki paradoks bir kez daha ortaya çıkmaktadır. İnsan Tanrı'yı bilmeden ondan neyin nefyedileceğini bilebilir mi? Tanrı'nın nitelikleri olmadan onu algılayabilir mi? [1963]

Kelâm ilmine göre Allah, bazı şeylerle benzerlik kurulsa da, uzunluk ve kısalık gibi boyutlara sahip olan bir cisim değildir. Kaldı ki Allah'ın cisim diye bir ismi yoktur. Aynı zamanda bir cismin de ilah olamayacağı bilinmektedir. Dolayısıyla Allah'a cisimlere benzemeyen cisim dahi denilemez.[1964] Bu durum "diğer insanlara benzemeyen insan" veya "diğer şeylere benzemeyen şey" önermeleri ile kıyaslanamaz. Zira Allah cisim değil ki kendisine cisimler gibi olmayan cisim denilsin. Kaldı ki "diğer şeylere benzemeyen şey" yargısı hâdis nitelikleri Allah'ın zatından nefyetmek amacına dönüktür. Ayrıca "şey" ismi cisim kelimesi gibi olmayıp varlık anlamını ifade etmektedir.[1965] Bununla birlikte Kur'ân'da Allah'a "şey" kelimesi ile işaret edilen âyetler bulunmaktadır.[1966] Bütün bunlara rağmen bu Allah'ın cisim olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle Allah'ı olmadığı bir şekilde tavsif edenler, örneğin cisme benzetenler mülhidlikle suçlanmışlardır.[1967]

Allah'ın cisim olmamasının bir diğer kanıtı da hayat sıfatı ile belirtilmektedir. Hayat sıfatı Allah'ın aktif ve fâil bir varlık olduğuna işaret etmektedir.[1968] Allah; kadir ve alim sıfatlarına sahip olduğu üzere fâildir ve fâil, kendi zatını ancak kendi fiili aracılığı ile

---

1962 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Q, 3/1, 10/1,

1963 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Thomas Aquinas,* Random House, New York, 1956, 107.

1964 Tecsimde oldukça aşırıya giden Kerramiye ekolünün kurucusu Muhammed b. Kerram (ö, 255/869) imanı salt ikrara indirgeyecek kadar maddi bir yöntem benimsemiştir. Allah'ı arşa istiva eden nevi şahsına münhasır bir cisim olduğunu, haya, irade, kudret ve irade sıfatlarını kabul etmiştir. Bağdadî, *Fark beyne'l-Firak,* Darü'l-Afak, Beyrut, 203; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,168; İlyas Çelebi, "İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelâm El Kitâbı*, 61; İbn Hazm, *Fasl,* 2/94.

1965 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 103-104.

1966 eş-Şûrâ 42/11; el-En'âm 06/19.

1967 İbn Hazm, *Fasl,* 2/94, 104.

1968 Gazzâlî, irade sıfatını ilimden önceye almaktadır. âlemin belli bir zamanda yaratılması tercihini iradeye yüklerken ilmî de var edildiği vakte tahsis etmiştir. Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-itikâd,* thk. İbrhim Agah Çubukçu Hüseyin Atay, Ankara, 1962, 101-102

ispat edebilir.[1969] Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan bazı isim ve sıfatlar, Allah'ın âlemle ilişkisini betimlerken onun fiillerinden haber vermektedir. Fiillerin delâlet ettiği mâna ise kevnî âyetlerdir. Yani Allah, âlemde fiili sıfatları ile sonuçları kevnî âyetler olan eylemlerde bulunmaktadır. Açıktır ki âlem var ise Allah'ın var olduğu ve eylemde bulunduğu anlamına gelir.[1970] Eş deyişle Allah eylemde bulunmasaydı, ne âlem var olurdu ne de âlemdeki varlıklar bir eylemde bulunabilirlerdi.[1971]

Allah'ın aktif bir özne olarak eylemde bulunmasını ifade eden fiili sıfatlar genel olarak Allah'ın var etme, rızık verme, koruma gibi fiilleri kapsayan yaratma sıfatının kapsamına girmektedir.[1972] Allah'ın fâil olmasının en büyük delili ise yaratmasıdır. Hatta Kelâm ilmine göre Allah, hidâyeti bile yaratmaktadır.[1973] Bu anlamda "halk" Allah'ın ezelî ve en hakikî sıfatıdır. Bu hakikat o kadar belirgindir ki fâil ile Hâlık aynı anlamda birleşmiştir.[1974] Çünkü tanrısal alana ait en büyük eylemler vahiy ve varlığı yaratmadır. Bu nedenle Allah'ın bir ve kadîm olmasından sonra en önemli vasfı yaratma sıfatıdır.[1975] Nitekim İbn Sînâ'ya göre, tıpkı vahdaniyet ve ilim gibi, *halk* da Allah'ın zorunlu bir sıfatıdır.[1976]

Kelâmcıların âlemin sonradan var edildiğini ifade etmek için kullandıkları hudûs kelimesi Kur'ân'da geçmemektedir. Bu anlam daha çok halk ve benzeri kelimelerle karşılanmaktadır. "Halk" kavramının aslı takdirdir.[1977] Buradan hareketle halk, takdîr edilmiş bir yaratma tarzı şeklinde tanımlanmıştır.[1978] Ancak bu sıradan bir icad değildir.

[1969] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 180; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 108.

[1970] Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 209.

[1971] Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, 3.

[1972] Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 5.

[1973] Sabuni, *Bidaye*, 79.

[1974] Ebü'l-Beka, *Külliyât,* 29.

[1975] Ramazan Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelâm Okulları: Mutezile", *Kelâm El Kitâbı*, 87.

[1975] Teftazânî, *Şerhü'l-akâid,* Darü'l-Beyrut, 2008, 79.

[1976] İbn Sînâ, *Kitâbü't-talikât,* 304.

[1977] Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir,* 206.

[1978] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Kâhire, 1996, 137 546; Ebü'l- Beka, *Külliyât,* 163.

Halk bir şeyin dosdoğru olarak ortaya çıkarılmasıdır.[1979] Bâkıllânî a'yanın, yokluktan icad edilmesi ve inşa edilmesi şeklinde halk kavramının tanımını nesnelleştirmektedir.[1980] Bu bakımdan yani yoktan var etme anlamında yaratmanın sadece Allah'a tahsis edilmesi uygun görülmüştür. Bu itibarla diğer dillerde, örneğin Türkçe'de, halk kelimesinin anlamını ifade eden "yaratma" kelimesinin insan için kullanılması kimi zaman sakıncalı bulunmuştur. Zira yaratma Allah için kullanıldığında onun kadîm kudretle takdîr ettiği bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılması, zira Hâlık olanın yaratılmış kuvvetle nesneleri ihdas etmemesi kastedilmektedir.[1981] Buradan hareketle yaratma Allah'a mahsustur denmiştir. Âmidî'ye göre ise burada makdûr, kudret mahallîne ihtiyaç olmaksızın meydana gelir.[1982] Örneksiz ve aslı olmayan bir şeyde bir şeyin meydana getirilmesinden dolayı insan için kullanılamayacağı iddia edilse de,[1983] Ebû Ali Cübbâî'ye göre bir şeyi hakkıyla takdîr edip ölçülü bir şekilde oluşturabilen insan için de "Hâlık" kelimesi kullanılabilir.[1984] Hâlık; bir kasıtla mahlukatı meydana getiren kimsedir.[1985] Bu tespitle, yaratılmış bir kuvvetle fiilini oluşturan Hâlık olamaz şeklindeki görüşe karşı çıkılmıştır.[1986]

Ebü'l Beka Berekât, "Külliyat" olarak bilinen eserinde yaratmayı bildiren kelimelerin anlamlarına yer vermiştir. Buna göre *ibda, ihtira, sun', halk, icad, ihdas* ve *fiil* yakın anlamlı kelimelerdir. İbda şeyin tek seferde yaratılmasıdır. Bu anlamda inşa ve ihtiranın ilk evresidir. İmkân ve ma 'dumdan bir şeyin vücûb ve vücûda çıkarılmasıdır. Halktan daha genel bir anlam taşımaktadır. Bu nedenle "bediü'l-insan" denilemez.[1987] *İhtira*, şeylerin hiçbir şey yok iken var edilmesidir. *Sun'* ise maddede suretlerin var edilmesi iken halk, takdîr ve icad anlamına gelir. Ancak takdîr icadın dışında görülebilir. İcad, mükemmel vücûd vermektir. Bu anlamda yok etmenin zıddıdır. Allah'ın bir şeyin

---

1979 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/257; İsfehânî, *Müfredât,* Beyrut: Darü'l-Marife, 157.

1980 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi İlmi'l-Kelâm*. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1973 78.

1981 Bâkıllânî, *İnsaf,* Kâhire, 1963, 1/109.

1982 Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm.* Kâhire, 1971, 223

1983 İsfehânî, *Müfredât,* 157

1984 Eş'arî, *Makâlât,* 195, 228, 539

1985 Eş'arî, *Luma fi Red ala ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a* (Kâhire: Matbaatü'l-Mısır, 1380), 93

1986 Eş'arî, *Makâlât,* 195, 228.

1987 Ebü'l- Beka, *Külliyât,* 29-30.

olmasını irade etmesi temelinde "kun" diyerek bir şeyi icad etmesini ifade etmektedir.[1988] İhdas ise bir şeyin cevher veya araz olarak yok iken var edilmesidir.[1989]

"İstihale" kavramı ise şeyin niteliksel özelliklerindeki dönüşümü ifade eden bir yaratma hareketidir. Üzümün beyazdan siyaha dönüşmesi, suyun buzdan buhara dönüşmesi gibi bir şeyin bir durumdan başka bir duruma kademeli bir şekilde geçmesini ifade eder.[1990] İstihale olgusu *sahhara* fiili ile de belirtilmiştir. Zira *sahhara* bir halden bir hale geçmek anlamındaki hakiki, tabiî ve nefsani intikal süreci üzerindeki otorite ve iradeyi ifade etmektedir.[1991] "Caele" fiili ise *yaratma, kılma* ve *oluşturma* anlamına gelir.[1992] Tekvin de genellikle kademeli oluş ve değişime dayanan yaratmayı ifade eder.[1993] Kur'ân'da halk kelimesi bu değerlendirmeyi destekleyecek şekilde icad,[1994] tasvir,[1995] kılma,[1996] nutk,[1997] bina, ölüm, din[1998] gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[1999]

Fiil, bütün eylemleri kuşatır.[2000] Fiilden öncesine taalluk eden bir iradeye dayanan ve bir kadir olana ilintilenen her fiil halk ve tekvin olarak isimlendirilir.[2001] Hâlık ise kendi dışında etki eden kimsedir.[2002] Burada Hişam b. Hakem "halk"ı doğrudan Allah'ın bir

---

1988 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Kum, 1364, 1/110;

1989 İsfehânî, *Müfredât*, (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412), 223

1990 Teftazânî, *Şerhü'l-mekâsıd*, 1/263

1991 Ebul Beka, *Külliyât*, 59

1992 İsfehânî, *Müfredât*, (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412), 197

1993 Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 29-30

1994 Sad 38/07 إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ

1995 Âl-i İmrân, 03/49; el-Mâide 05/110

1996 eş-Şuarâ 26/166 أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ

1997 Fussilet 41/21. وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ)

1998 Rum 30/30 لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ; er-eş-Şuarâ 26/137 إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ

1999 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun,* 285; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 206

2000 Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 29-30

2001 İstidlal ile bilinmesi gereken ilk sıfat Allah'ın kadir olmasıdır. Diğer sıfatlar kudret sıfatı üzerine bina edilmektedir. Fiilerin sıhhatı Kadir olana delalet etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 91-92.

2002 Teftazânî *Şerhu akâidi'n-Nesefî*, Yûsuf Ziya (İstanbul, 1326), 1/102, 118

sıfatı olarak belirlerken Nazzâm "halk"ı tekvin sıfatı ekseninde değerlendirmiştir.[2003] Ebû Haşim Cübbâî ise Allah'ın zatında ilim, irade ve yaratma sürecini birbirinden ayırmayı doğru bulmamıştır. Bu nedenle "halk"a doğrudan irade demektedir.[2004] Kerramiye'nin çoğu da "halk"ı iradeyi ifade eden bir ibare şeklinde belirtmiştir.[2005] Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali Cübbâî'nin "halk"ı, irade yerine, mahlukları ifade eden bir ibare şeklinde değerlendirdiğini belirtmektedir.[2006] Ancak halkı irade ve söz olarak gören Nazzâm'a göre "halk"a mahluk denilmesi mecazdır.[2007]

"Halk" fiilinin Allah'ın "Hak" ismi ile irtibatı, yaratma fiilini Allah'ın vahdaniyetine ve ulûhiyetine delil kılmaktadır.[2008] Zira Kur'ân'a göre "Allah'tan başka tapılan tanrılar hiçbir şey yaratmamışlardır. Aksini iddia edenlerin iddialarını temellendirecek bir kitap ya da ilim kalıntısı bulunmamaktadır."[2009] Burada Allah'ın gerçek sahip olması, gerçekten yaratıyor olması ile ulûhiyet iddiası zirveye ulaşmaktadır. Kur'ân'a göre Allah *fiilen* her şeyi hak ve hakikate uygun yaratmıştır. Bütün bu fiili yaratmanın delâlet edeceği hakikatlerden biri de saatin, yani kıyametin gerçek olduğudur.[2010] Fiziki doğa da belli bir süre için yaratılmıştır.[2011] Bütün bu âyetler yaratmanın Allah'ın en hakikî fiili sıfatı olduğunu göstermektedir. Bu nedenle insanlar yaratmanın kudreti karşısında sıklıkla tefekkür etmeye yönlendirilmektedirler.[2012]

"Halk" ile "irade" kavramlarının ilişkisi Allah'ın "fâilü'l-muhtar" sıfatına işaret etmektedir. Peki Allah ezelden beri hâlık mıdır? Eş'arî ekolüne göre Allah ezelden beri Hâlık değildir. Zira âlem sonradan yaratılmıştır. Mu'tezile de fiili sıfatları nesnenin varlığına bağlı yorumladığı için rızık olmadan Razık, halk olmadan Hâlık olunamayacağı

2003 Eş'arî, *Makâlât*, 363, 364, 365, 511.

2004 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*. Kâhire, 1996, 427, 548.

2005 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* Kum, 1364, 1/110.

2006 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/2, 59.

2007 Eş'arî, *Makâlât*, 363, 364, 365, 511.

2008 Mâtüridî, *Te'vilât,* 6/11; Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/329.

2009 el-Ahkâf 46/04.

2010 el-Hicr 15/83-85

2011 Bagâvî, *Mealimu't-Tenzil*, 7/249.

2012 el -Ahkaf 46/3; er-Rûm 30/8.

görüşünü benimsemiştir.[2013] Mâtüridîlik ise fiili sıfatları ezelî gören Ehl-i Hadise daha yakın durmaktadır. Buna göre tekvin Allah'ın zâtî ile kaim ve kadîm bir sıfattır. Eş'arîler fiili mükevvenin oluşuna tahsis ettikleri için tekvin fiilini de kudret sıfatının bir tezahürü şeklinde yorumlamışlardır. Ancak Mâtüridîlik fiilleri mükevvene değil fâile nisbet ederek tartışmayı sonlandırmıştır.[2014]

Kadîm irade ile hâdis mahlukların ilişkisi paradoks oluşturmuştur. Bu nedenle Mu'tezile iradeyi kelâm, halk ve rızık gibi tezahürleri itibari ile fiili sıfatlar kategorisine almıştır. Allah'ın ezelde mürîd olması ya âlemin ezelî olmasını ya da âlem yaratılmamışsa Allah'ın iradesinin abes olması sonucunu doğuracaktı. Dolayısıyla Allah'ın her şeyi bilmesi gibi her şeyi dilemesi şeklinde bir ilâhî irade muhaldir. Bu durum Allah'ın ahlâkî anlamda birbirine zıt şeyleri dilemesi anlamına gelecektir. Halbuki Allah'ın kötü ve abes şeyleri dileyip yapması çelişkidir. Örneğin günahlar yasaklandıktan sonra onu dilemesi mümkün değildir. Yine kafirin îmân etmesini dilediği halde îmân etmemesi ilâhî iradenin acziyetine yorumlanacaktır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiil irade ile meydana gelmez. Allah'ın iradesi insanların iradesini zorunlu kılmadığı gibi tersi de doğrudur. Dolayısıyla mutlak iradesi olan Allah'ın aksini dilediği şeyi emretmesi çelişki oluşturur.[2015] Bu konuda "Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratmıştır" âyeti sizi ve putları anlamında te'vil edilmiştir.[2016]

Mâtüridî'nin sorduğu şekli ile "mahlukât niçin olduğundan önceki bir zamanda yaratılmadı?"[2017] Ka'bî, ilâhî kudretle ilişkili olan sıfatların zati, yani ezelî olmadığını belirtmiştir.[2018] Mâtüridî'ye göre ise bir kısım yaratmalar kudret gerektirmesine ve ezelde olmasına rağmen sıfat olarak ezeli, tahakkuk itibari ile sonradır. Allah ezelden beri fâil olmasına rağmen yaratması ezelî değildir. Allah varlıkları vakti zamanı geldiğinde tahakkuk etsinler diye onları ezelden takdîr etmiştir. Onlar zamanı geldiğinde de mükevven hale gelmişlerdir. Dolayısıyla ilim ve kudret sıfatında bir değişiklik olmamakla birlikte zamanı geldiğinde nesneler tıpkı kıyamet gibi tahakkuk etmektedir. Allah

---

2013 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 1965, 130; Eş'arî, *Makâlât*, 1980, 179-180.

2014 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 1987, 246, 261-262; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 2003, 1/403-444, 484-485.

2015 Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, 196-198.

2016 es-Saffat 37/95; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 214.

2017 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 164.

2018 Bağdadî, *Fark*, 163-167; İbn Hazm, *Fasl*, 3/22; Şehristânî, *Milel*, 1/55, 64, 67, 75.

kıyameti vakti geldiğinde vuku bulsun diye ezelde yaratmıştır. Böylece ilâhî tekvin sayesinde kendi zamanında tahakkuk edecektir. Bu şekilde Allah'ın olacağını haber vermesi itibari ile hak olan şeyler vakti zamanı geldiğinde tahakkuk edecektir. Allah'ın yaratmasının sonu olmadığı için tekvin ne kadar derinleştirilirse derinleştirilsin nihaî noktasına ulaşılması mümkün değildir.[2019] Fakat burada varlık alanının planlanması insanın kaderinin önceden belirlendiği anlamında olmayıp varlığın üzerinde kaim olduğunu ontolojik yasaların varlığını ifade etmektedir. Ontolojik seviyede Allah'ın bilgisinin ve iradesinin hakikat olması durumu, insanın iradesini engelleyen bir boyutta cereyan etmez. Ebû Hanife'nin de ifade ettiği üzere buradaki bilme "vasfen bilme seviyesi"dir.[2020]

Varlıkları nasıl oluştuğu konusunda farklı yaratılış teorileri bulunmaktadır. Burada dînî teoriler Allah'ı zat ve zaman bakımından âlemden önce olduğu ilkesinden hareket ederken felsefî teorilerde zamansal öncelik net değildir. *İlliyet teorisine* göre Tanrı sıfır madde olan bir durumda yaratılışa müdahil değildir. Evren denilen varlık âleminin kendisinin türetildiği bir kök madde bulunmaktadır.[2021] Tanrı varlıkları *heyula* denilen bu kök maddeden yaratmaktadır. Bâkıllânî kök-madde fikrini savunanlara ashab-ı heyula demiştir. Bunun karşısında İslâm'ın yaratılış teorisinde herhangi bir kök madde fikri kabul görmemiştir. Buna göre sadece Tanrı'dan başka bir şeyin olmadığı bir dönemden sonra evren Tanrı'nın iradesi ve kudreti ile gerisinde madumun şeyi'yyeti[2022] dahil hiçbir kök

---

[2019] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 109-116.

[2020] Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber,* 7.

[2021] Gazzâlî, ödül ve cezanın cismani değil ruhani seviyede idrak edileceğini, Allah'ın cüzleri külli olarak bildiğini, âlemin kadim ve ezeli olduğunu savunan bütün filozofları tekfir etmiştir. Geri kalan onyedi meselede de bidatçılıkla suçlamıştır. Hatta filozofların tekfir ve bidatçılıkla suçlandığı meseleleri meşrulaştıran ilim alanlarına da mesafeli durmayı salık vermektedir. Gazzâlî'yi takip eden düşünürler de Müslümanların itikâdına aykırı olduğu için İbn Sînâ' ve Fârâbî'yi tekfir etmişlerdir. Gazzâlî'nin üç mesele konusunda Filozofları tekfir etmesi hakkında bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 11-16; Gazzâlî, "el-*el-Munkız* mine'd-Dalal," *Resâîl,* 583-587.

[2022] İslâm Kelâm düşüncesinde "madum", mevcud ile eş zamanlı tartışılmaya başlanan felsefî kökenli bir kavramdır. Horowitz'e göre bu kavramı ilk dillendiren Mutezile ekolüdür. Horowitz, Mutezile'nin "madum şey midir?" sorusunun kaynağını da Platon'un sofist kitabına dayandırmıştır. Platon, varlığın

madde yok iken sonradan var edilmiştir. Buna karşı din ile felsefî oluş teorilerinin birlikteliğinden elde edilen panteist ve pan-enteistler varlığın birliği konusunda farklı oluş biçimleri ileri sürmüşlerdir.[2023] Fakat kelâmcılar paralel kıdemler anlayışını ima eden her türlü yaratılış teorisine şiddetle karşı çıkmışlardır. Atom nazariyesini de sonsuz ve ezelî madde fikrini çürütmek için benimsemişlerdir.[2024] Bütün bu süreci farklı bir şekilde değerlendiren İbn Rüşd haklı olarak yoktan yaratma teorisini kabul etmeyenlerin tekfir edilmesine gerek olmadığını belirtmiştir.[2025]

---

objelere iştirak eden özel bir araz olduğunu, idesel yani kavramsal hakikati bulunduğunu, fenomenler âlemine çıktıktan sonra da somut görünen bir varın sadece araz olarak ilave edildiğini söylemektedir. (Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 117-118), Madumun şeyiyyeti meselesi iki şekilde tanımlanmıştır. Şayet "mevcud" sabit ve kain şey ise bu durumda "ma 'dum" sabit ve kain şey olmayandır. İbn Hazm'a göre ise "yokluk üzere kalan şey"dir. (İbn Hazm, *Fasl*, 5/32), Her iki yargıda hariçte var olanı ifade eden "şey" kavramının yer alması, madumun şey olduğu konusunda dilsel bir kanıt sunmaktadır. Mutezile'ye göre ma 'dum mevcud olmayan ancak cevher ve araz bakımından bilinen bir şeydir. Mâtüridî Mutezile'nin madum anlayışının nesnelere ezelde mahiyet atfettiğini, Dehriyyenin argümanları arasında bulunan heyula veya tıynet varmış gibi âlemin kıdemi düşüncesine yol açtığını, bu durumun tevhîde aykırı olduğunu belirtmiştir. (Mâtüridî, *Kitâbü't tevhid*, İstanbul, 2010, 151-152, 187-188; *Şerhü'l-Fıkhı'l-Ekber*, 24; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* Kâhire, 1/61; Pezdevi, *Usûlu'd-dîn,* 214) Mutezile'nin bu yorumu Sünni ekol çevrelerinde kabul görmemiştir. Bâkıllânî'ye göre ma 'dum, "sabit ve kain şey olmayan" değil "hiçbir şey, yani bir şey olmayan"dır. Başka bir ifade ile "leyse bi-şey olan, müntefi olandır." Çünkü ma'dum "sabit ve kain" sıfatının değil mevcudun zıddıdır. (Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 1987, 40*; İnsaf*, 25.) İbn Fûrek ise Eş'arîliğin madum anlayışını, "leyse bi'ş-şey"le başladığı tarifinde zat, cevher, araz, siyah, beyaz, iyi ve kötü olmayan şeklinde belirtmiştir. (İbn Fûrek, *Mücerred*, 1987, 94), Sünni Kelâm ekolü ma'dum felsefedeki heyula inancından dolayı karşı çıkmıştır. Varlıktan önce illet malul ilişkisini andıran heyula gibi bir *kök madde* fikri konulması halinde illiyeti onaylamak anlamına geleceği düşünülmüştür. Mutezile ise Allah'ın yarattığı varlıkları, makdurâtı, yokluk halinde bilmemesini tenzîh açısından sakıncalı bulmuştur. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr'ın izahı i'tikâdda orta yolu sunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre "*ma 'dum*, *mevcud* olmasa da *malum*dur. Gazzâlî, Mutezile'nin ilim tanımını hatalı bulmuştur. (Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 1996, 176; el-*Muhît bi't-teklîf*, 356; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 20-21),

[2023] Plotinus, *Enneads*, 5.5.11; 6.9.4, Theodore Sabo, *Christians and Platonists : The Ethos of Late Antiquity*, Cambridge Scholars Publisher, 2015, 17-18.

[2024] İbn Hazm, *Fasl*, 5/64.

[2025] "Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır." Hûd 11/07. İbn Rüşd, *Faslü'l-mâkâl*, Beyrut, 1982, 25; Cağfer Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", *Kelâm El Kitâbı*, 262.

Kelâmcılar ilk yaratılış kadar âlemin nasıl yaratıldığı ve idame edildiği konusunda da görüş belirtmişlerdir. Kumun ve zuhur teorisini savunan Nazzâm'a göre âlem makdûr seviyesinde bir anda ortaya çıkmış, fiziksel yaratılış da bu ana yaratılışın temeli üzerinden sürmektedir. Genel olarak da yaratmanın *terahi* ile yani zamana yayılarak gerçekleştiği kanaati benimsenmiştir. Çünkü âlemin yaratılışı kadar onun idamesinin nasıl olduğu hususu da tartışma yaratmıştır. Bu konuda teceddüd-i emsal teorisi ileri sürülmüştür.[2026] Kur'ân'da bu duruma işaret eden kavram "halk-ı cedid"dir.[2027]

Teceddüd-i emsal, deizmin muattal Tanrı tasavvuruna karşı Allah'ın anlık müdahalesini ifade etmesi bakımından önemli bir teoridir. Teceddüd örneğin "küfür ve îmân her vakitte yenilenen bir hükümdür" cümlesinde olduğu gibi bir şeyin misli ile yenilenmesini ifade etmektedir.[2028] Teceddüdi emsâlde Allah cismin halleri olan arazları birim zamanda yeniden var etmekte, böylece varlık istihâl ile yani bir halden başka bir hale geçerek intikal etmektedir.[2029] Allah, her birim zamanda varlığın mislini tekrar yaratarak onu bir sonraki ana aktarmaktadır. Böylece varlık denilen hakikat etkisi esasında taâ'kub[2030] halindeki fragmanların birleştirildiği bir film gibi birbirini takip eden olaylar dizisinin terkibi ile oluşmaktadır.[2031] Böylece anların ardındalığı içinde bir oluş idrâki

---

[2026] Bâkıllânî, *et-Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*. Ed. İmaduddin Ahmed Haydar. Lübnan: Müesseti'l-Kutub, 1987, 79, Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak,* Darü'l-Afak, Beyrut, 1977, 127.

[2027] er-Ra'd 13/05; es-Secde 32/10; Sebe 34/07; Kaf 50/15. **أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**

[2028] Mâtüridî, *Te'vilât*, 05/201.

[2029] İstihal kavramı için bk. Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak,* Darü'l-Afak, Beyrut, 1977, 318, 329; İbn Hazm, *Fasl*, 1/30; Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-itikâd*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, 27-31.

[2030] "Teâkub'ul-Araz" kavramı için bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd,* Lübnan, 1987, 340; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 79; Bağdadî, *Fark,* Beyrut, 1977, 317.

[2031] Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 1987, 340; Ebü'l-Muin Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thhk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, 2003, 2/130;

mümkün olmaktadır.[2032] Zira, teceddüd kavramını ilk kullanan Nazzâm'a göre,[2033] yaratma kesilirse cisim yok olur.[2034] Gazzâlî ve Âmidî ise bunu müte 'akib kelimesi ile ifade etmişlerdir.[2035] Şehristânî ise ayın ve güneşin hareketleri gibi tagayyür bildiren olguların yeniden var edilmesi içinde değerlendirilmesi gereken bir tesbite yer vermektedir.[2036] Bu olaylar dizisinin insanda alışkanlık etkisi üretecek şekilde sürekliliğine ise adet denmiştir.[2037] Ancak bu adetin böyle devam etmesi zorunlu değildir. Nitekim mucize "Ğarkü'l-ade", yani adetin Allah tarafından bozulması ile tahakkuk etmektedir.[2038] Bu durum hem peygamberliğin doğruluğuna delil hem de Allah'ın "fâilun lima yurid" oluşuna kanıt olmaktadır.[2039]

Halk-ı cedid ve teceddüd-i emsal, ilâhî müdahalenin imkân dahilinde olduğunu gösteren kavramlardır. Eğer Allah yeniden var edebiliyorsa bu durumda var olan alışkanlıkları da kesintiye uğratacak yeni eylemlerde bulunabilir. Evrenin bir kez

---

[2032] Gerçekte zaman birçok farklı andan meydana gelmektedir. İnsan onu uzayda bir çizgi olarak düşünmektedir. Geçmiş, şimdi ve gelecekle ilgili tasavvurda *şu an* ve *şu an olmayan* aslında burada olanlar ve burada olmayanlardır. Bu da seri halinde zamanın kendisidir. Ama insan gözlerini dünyaya kapatırsa ve kendisine çevirse, kendinde gözlemlediğinde sürekli hareketlerin hiçbirine mukayese edilmeyecek bir sürekli hayatın varlığını duyumsamaktadır. Bunlar artık hayatla canlanan ve nerde başlayıp nerde bitikleri tespit edilemeyen anların *ardınlığıdır*. Ancak gerçekte *ardındalık* olmayan bağımsız değişimler vardır. (Muhammed İkbal, Dinî *Düşüncenin Yeniden Teşekkülü,* çev. N. Ahmet Asrar, Ankara, Birleşik Yayınları, 199-241.)

[2033] Cağfer Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", *Kelâm El Kitâbı*, 265.

[2034] Nesefî, *Tabsıra*, 2003, 2/127; Eş'arî, *Makâlât,* Wesbaden, 1980, 404; Bağdadî, *Fark*, 141; Ebü'l-İ'z, Sadruddin Muhammed b. Alaaddin, *Şerhü'l-âkidetü't-Tahâviyye,* thk. Şuayb Arnavut, Abdullah b. Muhsin, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997, 2/612.

[2035] Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-itikâd*, Darü'l Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004, 31.

[2036] Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, Mektebetü'l-Halebi, 2/156.

[2037] "Horovitz'e göre Eş'arîlerin adet teorisi tabiat kanunu anlamında ve Yunanca kökenlidir. Bu durum aranedenciliği doğurmuştur. Allah değişimin her türünde müessir güçtür. Bu nedenle nesneleri görmeye alışkın olduğumuzdan farklı bir şekilde görebilme ihtimali vardır." Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 145-148.

[2038] Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 1987, 53-64; Nesefî, *Tabsıra,* 2003, 1/20; Sadreddin Muhammed b. Abdul 'İz; *Şerhü'l-Akidetu't- Tahâvi*, thkki Şuayb Arnavuti vd, Müessetu'r-Risâle, Beyrut, 1997, 2/476.

[2039] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara, 2003, 1/103, 121-127, 634.

yaratılmış olması bunu mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kullarını hidâyete ulaştırmak için onlara gerektiğinde peygamber göndermesinde bir engel bulunmamaktadır. Ancak ateistler gibi deistler de nedenselliği gerekçe göstererek bu durumu mümkün görmemektedirler. Kelâmcılar ise ilâhî rahmet, adalet, hikmet ve irade açısından nübüvveti gerekli görmektedirler. Bunun kanıtlarını da enfûsî ve afakî delil seviyesinde göstermeye çalışmışlardır. Örneğin Mâtüridî'ye göre Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hak olmasının delilleri kendi şahsiyeti ile aklî ve hissi delillerdir. Ortaya çıkan İslâm ümmeti gerçeği de bu iddiayı doğrulamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr da nübüvveti mümkün görmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu konudaki ölçü Allah'ın peygamber göndermesini güzel bulmak, gelen peygamberlerin hak olduğunu bilmektir.[2040]

Nedensellik ile ilâhî irade ilişkisini anlama biçimi vahiy olgusunun temellendirilmesinde belirleyici bir faktördür. Burada kelâmcılar ile felsefeciler arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Buna göre bir düşünür ne denli felsefî öğretiler benimsiyor görünürse görünsün nedenselliği müessir güç olarak kabul etmediği sürece Kelâmcıdır. İlliyeti kabul eden bir düşünür ise filozof grubunda yer alır. Kelâmcıların illiyete bu gücü vermeme sebepleri Kur'ân'da Allah'ın, Fâil-i Muhtar ve Kadir-i Mutlak vasıflarının belirtilmesidir. Bu vasıflar o kadar güçlü vurgulanmıştır ki onun iradesi ve kudreti dışında hiçbir şey gerçekleşmemektedir.[2041] Üstelik her sabah güneşin doğması anlamında tabiat yasalarının da bir garantisi bulunmamaktadır.[2042] Nitekim mucize bunun

---

[2040] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 247, 262-264, 276 ; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 169; Gazzâlî, *el-el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Lübnan, 2012, 69;

[2041] el-En'âm 06/59; Âl-i İmrân 03/189.

[2042] Newton'un deneysel metodunu felsefî alana tatbik etmeye çalışan David Hume zihnin bütün içeriklerinin duyular ve deneyim vasıtası ile oluştuğunu söylemektedir. Hakikati zihni baz alarak iki kategoriye bölmüştür. Birincisi olan *Matematik Teoremleri* ile elde edilen bilgiler zorunlu-akılsal kanıtlar vasıtası ile herhangi bir şeye dayanmaksızın sadece düşüncenin işlemesiyle doğrulanmaktadırlar. Evrende var olanları hesaba katmaksızın kendinden ortaya çıkmaktadırlar. İkincisi ise olgulara ve dolayısıyla müşahedeye dayalı bilgilerdir. Bu bilgiler gözlemlerden elde edilmekle birlikte aralarında sebep sonuç ilişkisine dayalı bir zorunluluk bulunmamaktadır. Daha çok ardındalık ilişkisinin oluşturduğu bir alışkanlık vardır. Dolayısıyla mümkün olması derecesinde de rastlantısaldır. Aynı tarzda doğrulanamazlar. Yarın güneş doğmayacak önermesi doğacak önermesinden daha az anlaşılır değildir. Bunun gerekçesini de şu şekilde tahlil etmiştir: İnsanın anlama yetisinde belli düşünce

en büyük kanıtıdır. Nübüvvet iddialarını desteklemek için yerleşik olduğu bilinen tabiat kanunları bizzat Allah tarafından delinmektedir. Tahavi'de bu "harkü'l-Ade/**خَرْق الْعَادَةِ**" şeklinde ifade edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr ise "Nakdü'l-Adet" ile iki adetin birbiri ile çelişmesi şeklinde yeni bir boyut kazandırmıştır. Bakılani'ye göre her ne kadar "vadü'l-ade" Allah'ın yetkisinde olsa da sadece elçinin doğruluğunu ispat etmek için mucizeler olmaktadır. Gazzâlî de mucizenin vaki olmasını tahaddi denilen meydan okuma ile birlikte gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu şekilde Allah'ın bir eylemi olan mucize ile desteklenmiş haber zorunlu bilgi düzeyine yükselirken Allah'ın da fâilü'l-hak olarak âleme her an müdahale edebileceğini göstermektedir.[2043]

2.2.4.2. İlâhî Hikmet Teorisi: "Hakkın Tahakkuku"

Kozmolojik deliller, âlemin müşâhedesinden elde edilen çıkarımlara dayanmaktadır.[2044] Kozmolojik deliller gibi teleolojik deliller de somut tabiat varlıklarının müşâhede edilmesi ile idrâk edilir. Bu durum teleolojik eksenli akıl yürütmede kullanılan öncüllerin ampirik olduğunu göstermektedir. Bu tasavvur biçimi evrenin var olup olmamasından ziyade evrendeki yaratıkların yapısından hareket eden, evrendeki gaye ve nizamın merhametli ve seven bir yaratıcının varlığını ima ettiğini düşünen, bu yüzden Tanrı'nın varlığına inanmayı gerekli gören bir tasavvur biçimidir.[2045] Hudûs teorisinin

---

ve fikirler arasında bir bağlantı prensibi bulunmaktadır. Örneğin, "ıssız bir adada bir saat bulduğumuzda eskiden burada birilerinin yaşadığı sonucu çıkarırız." Hume'a göre insanın anlama yetisinin zorunlu bağlantı idesi olarak algıladığı olay aslında sebep-sonuç ilişkisinin ardındalığıdır. Birinin görünüşünden ötekinin umulmasıdır. Her sonuç ise aslında sebebinden ayrı olan bir olaydır. Dolayısıyla bağlantıların bilgisi hiçbir zaman apriori akıl yürütmelerle elde edilemez. Yani akıl ve deneyin yardımı olmadan gerçek varlıkla ilgili olguya hiçbir zaman bir çıkarım yapılamaz. Barutun patlayıcı, mıknatısın çekim gücü olduğunu ancak deneyle elde edilebilecek bir bilgidir. Bunlar olmadan nedensellik kurulamaz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme,* Çev: Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1986, Önsöz. XXI, XXVII, 22-26, 35-37, 40.

[2043] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/182-183; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 1987, 13, 71, 157; Bağdadî, *Fark*, Darü'l-Afak, Beyrut, 1977, 333; İbn Hazm, *Fasl*, 5/11; Gazzâlî, *el-iktisad fi'l-itikâd*, 107; Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 101; Fahreddîn er-Râzi, *el-Mealim fi Usûli'd-Din,* Tâhâ Abdurrauf Sad, Darü'l-Kütübi'l-Arabi, Lübnan, 100, 111; İzz b. Abdusselam, *Şerhu't-Tahâvi*, 2/748; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 17.

[2044] Brian Garret, *What is this thing Called Metaphysics*, Routledge, Newyork, 2007, 2

[2045] Garret, *What İs This Thing Called Metaphysic* 3

tamamlayıcı bir unsuru olan teleolojik gerekçelendirme bir *makuliyet* teorisidir. Mantığı basitçe şudur: Âlemin düzeni bir Tanrı'nın varlığına inanmayı makul kılmaktadır. Bu yüzden son derece basit ve sağduyuya dayanan bir idrâk biçimi sunmaktadır. Örneğin ilâhî basitlik tezinde iki şey arasında akla en yatkın olan tercih edilmekte ve iki Tanrı'nın varlığının evrende fesat çıkaracağı hükmü elde edilmektedir. Bu anlamda temânu' delili esasında teleolojik delilin öncüllerinden elde edilmiş bir akıl yürütme biçimidir.[2046]

Allah'ın varlığının en büyük delillerinden birisi evrendeki gaye ve düzendir. Fakat bu düzenle birlikte insanın kendi kararlarının sonucunda tecrübe ettiği ahlâkî kötülükler de bulunmaktadır. Buradan hareketle evrenin gerçekte yeterince iyi olup olmadığı meselesi ontolojik eksende mümkün dünyalar tartışmasını gündeme getirmiştir. Ahlâkî eksende ise Tanrı'ya karşı oluşan hayal kırıklığına gerekçe yapılmıştır.[2047] Tanrı'nın mümkün evrenler için de seçtiği en iyi evrenin, gerçekten mutlak varlığın sıfatlarını kanıtlayacak şekilde, en iyi olanı ifade edip etmediği tartışması ise Tanrı'nın sıfatları problemine dönüşmüştür. Ateizme göre Allah, mutlak iyi ise yarattıkları için en iyi olanı istemesi beklenir. Bu durumda ne doğal ne de ahlâkî kötülüklerin olmaması gerekir. Eğer Tanrı'ya rağmen kötülükler oluyorsa bu durumda ya iyilik tasavvurumuz problemli ya da Tanrı mutlak sıfatlara sahip değildir. Bu da her durumda bir Tanrı'nın olmaması anlamına gelir. Bu şekilde kötülük problemi Tanrı'nın büyüklüğünü gölgelemekte ve varlığı hakkında ileri sürülen en güçlü karşı argüman olmaktadır.[2048]

Kötülük problemi metafiziksel bir problemdir. Düşünce tarihinde özellikle tanrı ile ilişkilendirilerek tartışılmıştır. Tanrı anlamında Theos ile adalet anlamında "dikê"nin bir araya getirilmesi ile üretilen teodise kavramı "Tanrı'nın iyiliği ve gücü bizi korumaktadır" tezi etrafında geliştirilen, bir bakıma kötülüğün makulleştirilmesi tezine dayanan bir anlayıştır. İlk örneklerden birini belirten Boethius'un "1. Tanrı vardır. 2. Tanrı

[2046] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 99-101, 152-159.

[2047] Mâtüridî, dinî imtihan, hayata göğüs germek, kararlılık kazanmak, zorba hükümdarları boyun eğdirmek, her zararda bir faydanın olması Allah'ın varlığının delilerindendir. Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 177.

[2048] Andrea M. Weisberger, "The Argument from Evil", *The Cambridge Companion of Atheism*, edt Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 166-167; Alvin Plantinga, *God and Other Minds: AStudy of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca, Cornell University Press, New York, 1967, 116-117.

iyi ve adaletlidir. 3. Tanrının her şeye gücü yeter" önermeleri karşısında "4. Kötülük ve acılar vardır" önermesinin oluşturduğu paradoksu bir bakıma uzlaştırma çabasıdır. "Tanrı iyi ise neden evrende kötülükler var" itirazı tartışmanın en kilit sorusudur.[2049] Felsefî alanda ise Yunan geleneğini tenkit eden ilk metinlerden biri olan Platon'un Devlet adlı kitabında yerleşik olan "Tanrı veya tanrılar iyidir ve iyi şeyler yaparlar" anlayışının yıkılması hedeflenir.[2050] Platon, Timaeus adlı eserinde işlediği kozmolojik evren modelinde ise Tanrı'yı mükemmel varlık olarak yaratılışın başına yerleştirmektedir. "Tanrı, akıl sahibi müşahhas bir varlık olan Demiurge, iyidir. Ondan herhangi bir kıskançlık ve güvensizlik tezâhür etmez. O her şeyin mümkün olduğu ölçüde kendisine benzemesini istemektedir.[2051] Dolayısıyla kötülük bütünüyle iyi olan Tanrı'nın bir tercihi değildir. Evrensel anlamda tasavvur edilen kötülük de maddî dünyanın bir niteliğidir.[2052] İnsanın yaşadığı kötülük, tıpkı Maniheizm'de olduğu gibi, insanın kendi cahilliğinin ve maddî bedeninin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir.[2053]

Ateistlere göre kötülük problemi söz konusu olduğunda ortaya atılan görüşler kötülüğün varlığını meşrulaştırmaya dönük öznel yargılardır.[2054] Bunlardan birincisi kötülüğü iyiliğin içinde gören anlayıştır. Bu düşünceye göre kötülük iyiliğe ulaştıran bir yoldur. Daha kötümser izahlar ise şu şekildedir. Kötülük insanın uyarılması veya günahların cezalandırılması için gereklidir. Bazen de nedensel yasaların bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Ancak ateistler bu argümanların meselenin hafife alınması olarak değerlendirmektedirler. Örneğin iyiliği tamamlayan bir unsur olarak kötülük, insanın dişinin ağrıması gibi basit bir şey değildir. Deprem ve sel gibi doğal kötülüklerin dışında insanların toplu katliamlara uğradığı ahlâkî kötülükler bulunmaktadır. Bu şekilde hayatını

[2049] Lois Malcolm, "Theodicy", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian A. McFarland, et al., Cambridge University Press, 2011, 500-502.

[2050] Plato, *Devlet*, 379c

[2051] Plato, *Timaeus*, 29e, 48a

[2052] Plato, *Kanunlar*, 901d-903a

[2053] Plato, *Timaeus*, 86d-e; Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2010, 197.

[2054] Jerome Gellman, "The Experience of Evil and Support for Atheism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, edited by Daniel Howard-Snyder, and Justin P. McBrayer, John Wiley & Sons, Incorporated, 2013, 98.

kaybedenler için telafisi mümkün olmayan kötülükler asla daha büyük bir iyiliğin parçası olamaz.[2055] Meselesinin bu şekilde ele alınması deistler üzerinde agnostik bir travma oluşturmuştur. Tanrı'nın mükemmelliğini korumak için onu âlemin dışına sürmeyi tercih etmişlerdir. Deistlere ve ateistlere karşı dînî ve felsefî alandan çeşitli cevaplar verilmiştir.

Kötülük problemi konusundaki ilk tartışmalar mitolojik tanrıların insanlara kötülük yaptığına inanıldığı ilk dönemlere kadar gitmektedir. Doğulu teolojik tartışmalarını sistematik bir bütünlük içinde ele alan Platon, mimetik üretmeyi açıklarken sedir metaforu üzerinden mümkün dünyaların en iyisinin imkân biçimini belirtmiştir.[2056] Ona göre benzetilmiş şeylerin gerçeklerini ancak Tanrı yaratır. Tanrı iki ayrı türde sedir yaratmamıştır. Eğer iki tane yapsaydı bu durumda her iki sedir türünü birleştiren üçüncü bir sedir türü gerçek sedir şeklinde ortaya çıkacaktı. Diğer sedirler ise bu özellikte olmayacaktı. Herhangi bir sediri değil de gerçek sediri üretmek istediği için sadece bir gerçek sedir yaratmıştır. Açıktır ki Tanrı ya keyfi öyle istediği için ya da başka türlü yapamayacağı sediri bu şekilde var etmiştir. Bu da gerçek sedirdir."[2057] *Timaeus* adlı kitabında Platon, dünyanın tamamen yaratılıp yetkin hale gelen evrende en son ve dolayısıyla en mükemmel şekilde yaratıldığını belirtmektedir.[2058]

Kötülük meselesinde hayatın anlamı nedir sorusuna verilen cevap metafizik alana kadar uzanan bilgi teorisinin tutarlılığını tesis etmede önemli bir etkiye sahip olmuştur. Hristiyan teolojisinde insanın bu dünyadaki amacı mutluluk yerine Tanrı'nın bilgisi üzerine kurulmuş olduğu için kötülük kanıksanmaz. En azından doğal kötülüklerin asli günaha dayandırılması mümkün olmaktadır.[2059] Örneğin Irenaeus of Lyons'a (öl. 202) göre insan her ne kadar mükemmel yaratılmamışsa da kendisini süreç içerisinde geliştirerek iyi yapabilir.[2060] Bununla birlikte Tanrı'nın hayal edilemez derecedeki iyi

---

[2055] Andrea M. Weisberger, "The Argument from Evil", *The Cambridge Companion of Atheism*, edt Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 170-172.

[2056] Platoncu düşüncede sanatsal üretimi ifade eden kavram. Platon, *Devlet*, 597a-e.

[2057] Platon, *Devlet*, 597a-e.

[2058] Platon, *Timaeus*, 42b-e.

[2059] David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, Open Court Publishing, Illinois, 2008, 181-187.

[2060] Irenaeus of Lyons, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, McMillan, 1920, Md, 15, 53, 71, 85, 95.

amacı, hayatın içindedir. Buradan hareketle Tanrı'nın var olduğuna inanmak dünyadaki kötülüğün gerçekten nedensiz olduğundan daha iyi bir şeydir. Ahlâkî kötülüklere gelince, insan kendi itkilerine karşı koyacak şekilde akıllı ve özgür iradeye sahip bir varlık olarak yaratılması gerçeği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla sorumluluğu kendi dışında bir varlığa yüklemesi beklenmemelidir.[2061] Akılcı bu yönle birlikte Hristiyanlıkta îmân ve erdem arasındaki bağ kuşku ve ahlâkî olmayan inançsızlıktan sorumludur. Yani insanlar, Hristiyan inanç doktrinlerini akıl yolu ile sorgulamaya özgür değildir. Bunun yerine ya eleştirmeksizin inanacak ya da bir ahlâksız olarak kınanacaklardır. Bu yüzden bir insan; ahlâk ile hakikat, erdem ile akıl arasında bir tercihe zorlanır. İkisinin bir arada olmaması mevcut durumu kabullenmeyi kolaylaştırmaktadır.[2062]

Descartes'e göre Tanrı kendisinden daha yetkini düşünülemeyen varlık olunca ondan sadır olan fiiller de olması gerektiği gibi en mükemmel şekilde tezâhür eder. Hatta Descartes, Tanrı başka dünyalar yaratmış olsaydı bile bunların hepsinde, dünyamızda gözlenen yasaların aynısı gözlenecekti demektedir. Descartes'e göre Tanrı'nın bu dünyayı başlangıcından beri olması gerektiği gibi en mükemmel şekilde yaratmış olması çok daha gerçeğe yakındır. Ancak bu olma biçimi Descartes'te ucu açık bir süreci öngörmesi bakımından deizme yönelir. Ona göre Tanrı dünyayı hangi eylemle var etmişse aynı şekilde onu o eylemin ilkesi içinde korumaktadır. Tanrı başlangıçta bir kaos biçimi verse de zamanla her şeyin yaratılış mucizesine uygun şekilde şimdi görüldüğü hale gelmesi mümkündür.[2063] Descartes buradan inanca ulaşan bir kapı açmıştır. "Tanrı yasaları doğada öyle tesis etmiş ve onlara dair kavramları ruhlarımıza öyle nakşetmiştir ki bunlara yeterince kafa yorduktan sonra onların dünyada var olan ve vuku bulan her şeyde tamı tamına gözlendiğinden şüphe edemeyiz."[2064]

Kötülük meselesi bir bütün olarak evrenin mahiyeti üzerinden tartışılan bir sistem eleştirisidir. Dolayısıyla mesele inanç ve kabul sınırlarını belirleyen ontolojik bir

---

[2061] William Lane Craig, "Theistic Critiques of Atheism", *The Cambridge Companion of Atheism*, edt Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 71-75

[2062] George H. Smith, *Atheism: The Case Against God,* Bibliophile, 2003, 98

[2063] Renê Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 75.

[2064] Renê Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 71.

problemdir. Bu hali ile bir Tanrı'nın var olup olmadığı meselesini hiçbir zaman aşamamaktadır. Bu anlamda meselenin teleolojik boyutunun modern algısı da ele alınmalıdır. Richard Dawkins, "Tanrı Yanılgısı" adlı kitabında Tanrı'nın yokluğunu ispat etmese de[2065] Tanrı diye bir varlığın olmasını ihtimal dışı görmemiştir.[2066] Ona göre tabiattaki bir varlığın çok karmaşık olması onu ihtimal dışı bırakmaz.[2067] Fakat Dawkins indirgenemez karmaşıklık problemini aşamamıştır.[2068] Dawkins'i filozof-bilim adamından ziyade politik bir toplum yorumcu olarak gören Alvin Platinga cevap verirken Astronom Fred Hoyle'un meşhur uçak analojisine yer verir. "Özel ilâhî yardım olmaksızın, tamamen doğal vasıtalarla yeryüzünde hayatın ortaya çıkışı, uçuşa elverişli bir Boeing 747'nin parçalarının bir hurdalığın üzerinde esen sert bir fırtına tarafından toplanarak bir araya getirilmesi ihtimalinden daha azdır."[2069] Doğal Teoloji kuramını modern bilimle harmanlayan William Paley'e (1743-1805) göre insanlar doğrudan Tanrı'nın yaratıcı olduğunu tecrübe edememektedirler. Ancak tabiatın kendi müessirine işaret ettiği açıktır. Paley saat analojisi ile bu durumu gerekçelendirmeye çalışmaktadır. İnsanlar doğada buldukları bir "saat" ile bir "taş"a aynı tepkiyi vermezler. Zira hassas ayar gerektiren bir tasarımla saatin parçaları oluşturulmuştur. Elbette taşın kendisi de başka şekilde bir kanıttır. Burada Paley'in saat analojisi insanı bir karar vermeye sevk eder. "Şans ve Dizayn." Eğer bir şey şans eseri meydana gelmemişse o halde bir tasarım bilinci ile meydana gelmiştir.[2070] Darvin ise şans ve dizayn yerinde doğal seleksiyon dedi.[2071] Ancak hem "uçak analojisi" hem de "saat analojisi" doğal seleksiyonun imkânsızlığını kanıtlamaktadır. Bunun insan yaşamının İmkân bulması konusunda ele alındığı

[2065] Alvin Platinga, "Dawkins Karmaşası: Natüralizm Saçmalığı", *AÜİFD*, çev. Engin Erdem, Ankara-2009, 191

[2066] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 67-68, 72, 194; Mehmet Şükrü Özkan, *Rasyonel Teoloji, Yeni Ateizm ve Tanrı,* Elis Yayınları, 2009, 12-18.

[2067] Alvin Platinga, "Dawkins Karmaşası: Natüralizm Saçmalığı", 184.

[2068] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 167-171.

[2069] Alvin Platinga, "Dawkins Karmaşası: Natüralizm Saçmalığı", 180.

[2070] David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, 23.

[2071] Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, 33.

kavramsallaştırılmaya da antropik ilke denmiştir. Antropik ilke, ilk defa 1973 yılında fizikçi B. Carter tarafından ileri sürülmüştür.[2072]

Ontolojik anlamda evrenin mümkün dünyalar içinde en iyisi olduğu tezi onunla ilgili ahlâkî kuşkuları gidermeye yetmemiştir. Bu nedenle kötülük problemi bütün zamanlar boyunca tartışılmaya devam edilmiştir. Bu mesele Müslüman düşüncesinde de tartışılmıştır. Kur'ân'da "şer' ve hayr" kavramı ile işaret edilmektedir.[2073] Kelâmcıların "İlâhî Hikmet Nazariyesi" ile İslâm felsefecilerinin "İlâhî İnayet Teorisi" bu odak kavramlara bağlanmaktadır. İlâhî hikmet nazariyesi, Allah'ın hakkâniyeti esas alınmış, salah ve aslah bağlamında tartışılmıştır. Salah ve aslah meselesi tabiî kötülük ve ahlâkî yargıların kaynağı bağlamında ele alınmıştır. Allah'ın evrenin yapısına, eşyanın doğasına asli bir unsur olarak kötülük ekleyip eklemediği, bu kötülüğün istihkâk edilmesinde insanın yetkinliği gibi problemler klasik Kelâm dönemi tartışmaları arasında yer almıştır. İyilik ve kötülüğün temel felsefesi ise Allah merkezli bir tasavvura göre şekillenmiştir. Buna göre iyi ve kötünün imkanını yaratan, ancak sadece iyinin tahakkukunu murad eden Allah'tır.[2074]

İbn Sînâ'da inâyet, ontolojik anlamda Allah'ın takdirinin kâinatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir. Bu mânada inâyetin zıddı ise tesadüftür.[2075] Varlıkları koruyup gözetme anlamındaki inâyet kavramını Allah'ın bütün varlığı bilgisi ve kudreti ile kuşatması, varlığın düzen içinde meydana gelmesine rıza göstermesi olarak tarif

---

[2072] Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed,* Continuum International Publishing, New York, 2010, 60; Keith Ward, *The Big Questions in Science and Religion,* West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2008; Philip Clayton, *The Oxford Handbook of Religion and Science,* Oxford University Press, Oxford, 2006; Daniel c. Dennett, "Atheism and Evolution", *The Cambridge Companion of Atheism*, ed. Michael Martin, Cabridge Unv Pres 2007, 140.

[2073] Kur'an'da "şer" kelimesi 30 yerde geçmektedir. İsim halde kullanılan bu kelime kötü, kötülük, hayrın zıddı, kötü şey anlamlarına delalet etmektedir. HYR kökünden türeyen hayr kelimesi ise 196 defa geçmektedir. Kelime tercih etmek, daha iyi, en iyi, iyi, nitelik, bolluk, bereket anlamlarında kullanılmaktadır. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *Mu'cemü'l-Müfahres li'l-Elfazi'l- Kurani'l-Kerim,* ŞRR ve HYR md.

[2074] Metin Özdemir, *Müslüman Düşüncesinde Kötülük Problemi,* Kaknüs Yayınları, 2014, 7.

[2075] İbn Sînâ. *Metafizik-II,* 2/160.

etmiştir.[2076] İnayet, ay altı âlemdeki oluşların tahakkukunun gerekçesi olarak ifade edilmiştir.[2077] İbn Sînâ'ya göre inâyet ilkesi ezelde küllî bir seviyede takdîr edilmiş olanın bir plan dâhilinde tahakkuk etmesidir.[2078] Buna göre âlem en mükemmel şekilde var edilmiştir. Allah'ın ilminin sonucu olan bütün oluşlar onun rızasına uygundur. Bu anlamda herhangi bir tesadüfe yer yoktur.[2079] İbn Sînâ'ya göre Allah, müdrikesinin mümkün olarak tasarladığı sonsuz âlemler arasında bir seçme yaptı.[2080] Böylece kendisinden daha yetkini düşünülmeyen varlık olunca ondan sadır olan fiiller de olması gerektiği gibi en mükemmel şekilde tecelli etmiş oldu.[2081] İbn Sînâ'nın sisteminde şeyler, Tanrı tarafından meydana getirildikleri düzene tabidirler.[2082]

İbn Sînâ'nın ahlâkî-metafizik tasavvuru onun varlık anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır. Kötülük algısını entelektüel yoksunluk şeklinde değerlendiren İbn Sînâ evrendeki kötülüklerin varlığı ile Allah'ın iyiliği arasında oluşan paradokstan kötülüğü maddeye atfederek kurtulmaya çalışmıştır.[2083] Buna göre her ne kadar bütün varlıkları Allah yaratmış olsa da O, sadece iyi şeyleri murad eder. Bu da onun iyilik metafiziğinin sınırlarını imlemektedir. İyilik metafiziğinin anahtar kavramlarından biri olan *inâyet*, Allah'ın tesis ettiği hayır nizamının mantığını belirtir. İnayet Tanrı'nın zatındaki iyiliğin bir tecellisi olarak Tanrı'nın, dışındakileri de var etmesidir. Zorunlu varlık bütün yönleri ile samed olan demektir. Çünkü Allah mahzâ iyiliktir. Saf iyilik olması kendisinin sahip olduğu iyilikleri hiçbir çıkar, hiçbir beklenti olmaksızın, hiç ertelemeksizin var etmesini içermektedir. İyilik metafiziği bu mantığın bir yansımasıdır. Çıkar menfaat beklentisi olmaksızın evrenin yaratılışında bir hayır ve iyilik düzeninin tesis edilmiş olmasıdır.[2084] Dolayısıyla inâyet, Allah'ın varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi ve

---

[2076] İbn Sînâ. *Metafizik-II*, 161, 188; *Metafizik-I*, 16; Kasım Turhan, "İnayet" md. *DİA*, 22/265-266.

[2077] İbn Sînâ. *Metafizik-II*, 137.

[2078] İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 145-146, 181; Metafizik, 2/160;

[2079] İbn Sînâ , *Metafizik-I*, 1/160-161,

[2080] Victor Brochard, *Yanlış Üzerine Deneme*, 144,

[2081] Renê Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 73.

[2082] Spinoza, *Etika*, 64.

[2083] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt / Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Samsun, 97,

[2084] İbn Sînâ. *Metafizik-II*, 2/161, 188.

mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini var etmesidir."[2085] İnsan açısından inâyet ise onun her şeyde iyilik düzenini düşünmesidir. Bütün mükemmelliklerin Allah'ın inâyetinin ve iradesinin eseri olduğu hususunu idrâk etmesidir.[2086]

Gazzâlî de âlemin olması gereken en güzel şekilde yaratıldığını söylemiştir.[2087] Çünkü Gazzâlî'ye göre fiillerin mükemmelliği fâilin mükemmelliğine delâlet etmektedir.[2088] Bu yüzden Allah, varlığı en mükemmel şekilde var etmiştir.[2089] Ahlâkî kötülük meselesini diyalektik bir bağlamda ele almıştır. Gazzâlî'ye göre kötülükler daha büyük bir iyiliğin bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir. Ona göre Allah kötülük yapmaz. Kötülük iyiliğin tamamlayıcı bir öğesidir. Dolayısıyla kötülüklerin olmasında ilâhî hikmete aykırı bir durum bulunmamaktadır.[2090] Benzer bir bakış açısını İhvan'ı Safa'da görmek mümkündür. Buna göre şerde hayır daha fazladır. Örneğin yağmur zaman zaman sele neden olur ancak çoğunlukla hayırlıdır. Bununla birlikte sapkınlık ve hidâyeti de teodise içinde tartışmıştır. Allah iyi ise Dalâlette insanları neden bırakmıştır. Allah kötülük olsun diye kötülükleri var etmemiştir. Kötülük iyiliğin tamamlayıcı bir unsurudur. Evrende bütüncül bir hikmetin olduğu, bu nedenle kötülüğün Allah'ın inâyeti içerisinde ele alınması gerektiği düşüncesini ileri süren İhvan-ı Safa olmuştur. Onlara göre Allah kötülük yapmaz, kötülüğü kasıtlı olarak yaratmamıştır.[2091]

İbn Sînâ gibi kötülük algısını entelektüel yoksunluk şeklinde değerlendiren İbn Rüşd,[2092] saf bir Aristoculuğa ulaşmadan önce südûr nazariyesini savunmuştur.[2093] Allah'ın varlığını idrâk etmede ihtira ve inâyet teorilerini ileri sürmüştür. İbn Rüşd'e göre

---

[2085] İbn Sînâ. *Metafizik-II*, 2/160.

[2086] İbn Sînâ, "Risâletü'l-Arşiyye", *Risâleler* , çev. Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2004, 42, 55.

[2087] Gazzâlî, *el-İhyâ'u Ulumu'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, DİB Yay., I/230, 277, 398, 801, 4/258, 556 **.ليس في الإمكان أبدع مما كان**

[2088] Gazzâlî, *el-İhyâ'u Ulumu'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, DİB, 1/801.

[2089] Gazzâlî, *el-İhyâ'u Ulumu'd-Din*, 4/556.

[2090] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt / Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Samsun, 97,

[2091] Abdullah Kahraman, *İhvanı Safa Risâleleri,* Kervan Yayınları, İstanbul, 2002, 1/409; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 215.

[2092] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt / Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Samsun, 97,

[2093] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 115.

inâyet iki delile dayanmaktadır. Birincisi dünya ve içindekiler insan yaşamına en uygun şekilde var edilmiştir. İkincisi Allah, bu durumu irade ve kudreti ile var etmiştir. Bu anlamda bir tesadüf yoktur.[2094] İbn Rüşd'ün inâyet delili, âlemdeki her şeyin insanla uyumlu olmasından hareket ederek, bu mükemmel uyumun ancak bir yaratıcı tarafından tasarlanmış olması sonucuna varır. İbn Rüşd'e göre kötülük ilâhî inâyetin bir tezahürüdür. İnsanı hayra yaklaştırmaktadır. Allah şerri, şerde bulunan hayır için yaratmıştır.[2095]

Kelâmcılar kötülük problemini "İlâhî Hikmet Nazariyesi" ile ele almışlardır. Bazı noktalarda filozofların inâyet teorisi ile ortaklaşmaktadır. Allah'ın yarattıklarını koruyup gözetmesini ifade eden inâyet kavramı Kur'ân düşünce sisteminde Allah'ın hakikî ilah olmasının bir delili olarak yer almaktadır. Ancak bu anlam doğrudan inâyet kavramı ile ifade edilmez. Allah'ın lütfunu, yardımını, koruyup gözetmesini ifade eden *Müheymin,*[2096] her şeyi yerli yerinde yaratma anlamında *Hakîm,*[2097] varlıklara acıyıp onlara merhamet etmesi anlamında *Rahmân,*[2098] muhtaçlara hayrın kuşatıcı bir şekilde genişletilmesi anlamındaki *Rab*,[2099] kudret sahibi olması anlamında *Kadîr* isminin yorumlanmasında idrâk edilmektedir.[2100] Kur'ân'da yerde ve gökte yaratılanların bir hardal tanesi olsa bile Allah'tan gizli kalmaması,[2101] mevsim döngüsü, ölü topraktan diri tohumların çıkması, bitki ve meyvelerin baharda yeşermesi, bitkilerin ve hayvanların insanın hizmetine verilmesi, rüzgarların varlığı, ayın ve güneşin hareketleri, gök cisimlerinin evreleri, insan dolu gemilerin suda yüzmesi gibi hususlar Allah'ın inâyetinin bir göstergesidir.[2102]

2094 İbn Rüşd, *el-Keşfü an Minhâci`l-Edille*, çev. Süleymân Uludağ, İstanbul, 1985, 150-151

2095 İbn Rüşd, *el-Keşfü an Minhâci`l-Edille*, 345.

2096 Haşr 59/23.

2097 Araf 07/87; Âl-i İmrân 03/18.; Darimi, Sünen'de yer alan bir hadise istinaden peygamber için de Hakim ismi kullanılmıştır. Darimi, *Sünen*, Hadîs No:3412.

2098 el-Bakara 02/163; Meryem 19/61.

2099 el-Bakara 02/200; Yunnus 10/99.

2100 el-Bakara 02/106, 148; el-Enfâl 08/41.

2101 Lokman 31/16; 21/47.

2102 Yûnus 10/24; en-Nahl 16/10; Hac, 22/05; İbn Sînâ. *Metafizik-II*, 161, 188; *Metafizik,* 1/16.

Kur'ân merkezli yönteme dayanan "İlâhî Hikmet Teorisi"ne göre Allah abes olan bir şeyi yaratmaz.[2103] Zemahşerî'nin dediği gibi "Allah'ın fiillerinin hepsi güzel ve bir hikmete dayanmaktadır."[2104] Burada ilk soru "Lima halaka'llahu el-halk", yani Allah âlemi niçin yaratmıştır? Bu konuda ileri sürülen bir iddiaya göre Allah, âlemi kendisi bilinsin, hak bilinsin diye var etmiştir. Onu abes olarak yaratmadık anlamı buna delâlet etmektedir.[2105] Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah herhangi bir *da'i* denilen güdüye maruz kalmadan âlemi var etmiştir.[2106] Da'iyü'l-Hacet noksanlık bildirir ki bu Allah'a atfedilemez. Şu hâlde Allah "da 'iyu'-hikmet"le var etmektedir.[2107] Bu durumda âlemin yaratmasının da'iyü'l-hikmeti nedir sorusu sorulabilir. Mâtüridî'ye göre âlem "eğer oyun ve eğlence için değilse"[2108] bir hikmete binaen yaratılmıştır. Fakat bu hikmet onun fiilinde hikmetsizlik olduğu vehmine yol açmamalıdır. Hikmet isabettir. Her şeyin yerli yerinde olması, adaletli bir şekilde tanzim edilmesidir. Dolayısıyla burada Allah niçin kadir ve alimdir sorusu sorulamayacağı gibi niçin yarattı sorusu da yöneltilemez. Allah her şeyi gayesine göre, olması gereken yerde var etmiştir.[2109] Kur'ân'a göre ise âlem; hikmet ve

---

[2103] ed-Duhân 44/38-39; Mâtüridî, *Te'vilât,* 6/460.

[2104] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/185.

[2105] Hüseyin b. Muhammed Ed-Demeğani - (h.478), *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfazi'l-kitabullahi'l-azîz*, ed. Abdülhamîd Ali, (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 190.

[2106] Dai" fiilin kendisi için meydana geldiği şeydir. Kendisinde fayda olan veya bir zararı defeden bu yüzden *hüsn* olarak kabul edilen bir fiilin ortaya çıkaran zan, i'tikâd yada fiile taalluk eden ilime dai' denir. Bunun tersi ise *kubhu* ortaya çıkaran güdüdür. Failin alim zanni veya inançlı olarak üzerinde bulunduğu yapıdır. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 14/44, 15/35; el-*Muhit bi't-Teklif*, 154.

[2107] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Darü'l-İhyâ, Beyrut, 2012, 71

[2108] el-Enbiyâ 21/23

[2109] Mâtüridîlikte sebepsizlik ve hikmetsizlik uluhiyetle çelişmektedir. Allah'ın abes iş yapmayacağından hareketle hikmet zorunlu görülmüştür. Mutezile ise aslah nazariyesi ile meseleyi ele almakta ve Allah'ın insan için en iyi olanı yapmasının vacip olduğunu belirtmiştir. Eş'arîliğe göre ise Allah'ın kendisinde kusur oluşturacak şekilde âlemi var etmesinin herhangi bir sebebi bulunmamaktadır. Yani Eş'arîliğe göre Allah varlıkları yaratmasaydı hikmetsiz bir iş olmayacaktı. Hikmet, Allah'ın eylemlerinin bir sonucudur. Bu anlamda Allah'ın bir gayesi bulunmamaktadır. Burada Eş'arîliğin görüşünü destekleyen bir yorum için Spinoza'ya bakmak gerekmektedir: "Tanrı'da sebep yapabilecek kendi yetkinliğinden başka hiçbir neden bulunmamaktadır. Zira gayelilik doktrini Tanrı'yı yetkinlikten yoksun bir hale koymaktadır. Tanrı'nın eğilim duyduğu bir gaye Tanrı'nın yoksun olduğu bir şeyi arzu ettiği anlamına

kudret sahibi olan Allah'ın varlığının en büyük kanıtıdır.[2110] Bu durumda âlem, hak olan şeylerin bilinmesi için bir vasıtadır. Yani Allah'ın âlemi yaratmasının hikmetlerinden biri hak ve hakikatin bilinmesidir. Dolayısıyla Allah âlemi abes, boş ve gayesiz bir nesne olarak yaratmamıştır.[2111] Bu anlam Hristiyanlığın Tanrı'nın bilinmesi tezine benzemektedir. Öte yandan "illa bil-hakk" bazen hakkın idamesi için yaratıldı şeklinde yorumlanmıştır.[2112]

"İlâhî Hikmet Nazariyesi"nde cevaplandırılması gereken ikinci soru Allah'ın varlıkları nasıl yarattığıdır. Burada da hak, odak kavramdır. Kur'ân'da evrenin düzen ve gayesine yönelik birçok âyete yer verilmektedir.[2113] Kur'ân'da evrenin yaratılmasını hak ile betimleyen âyetler bulunmaktadır. Bu durum varlıkların *zaman, oluş* ve *doğa* bakımından en iyi şekilde var edildiğine kanıt yapılmaktadır. "Halaka bi'l-hakk" ifadesi gerçek ilah olan Allah'ın en büyük eylemidir. Bu büyüklük Kur'ân'da "hallâku'l-alim" ifadesi ile desteklenmiştir.[2114] Allah her şeyi kudreti ile yerli yerinde yaratması anlamında hâkim ve alimdir.[2115] Zira muhkem iş fâilin alim olmasına delâlet eder.[2116] Allah'ın "hallakü'l-âlim" olarak zikredildiği bağlamda hak kavramı, yaratmayı niteleyen bir ilke olduğu kadar yaratmanın amacını da açıklamaktadır. "el-Hakk"ın, gökleri ve yeri "hak" ile yaratması "hak" içindir. Bu cümlede geçen hak kavramı Allah'a, hikmete ve ilâhî

---

gelir." Spinoza, *Etika*, 51, 72.; Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, 2010, 163-166; Şehristânî, *Milel*, 2013, 39-40; Kâdî Abdülcebbâr, "Muhtasar fi Usûli'd-Din" 202, 231; Cüveynî, *İrşâd*, 1950, 254-256; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2001, 41.

2110 Hicr 15/86.

2111 Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 190.

2112 Ebü'l-Hüseyin b. Mesud el-Bagâvî, *Tefsiru Bagâvî: Mealimu't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân*, çev. Muhammmed Abdullah el-Nemr - Süleymân Müslim, (Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1997), 6/262.

2113 Araf 07/87; Âl-i İmrân 03/18; Sebe 34/26-27; el-Hicr 15/86; el-Müminûn 23/07; Âl-i İmrân 03/07; el-En'âm 06/143; Yûnus 10/06; İbrahim 14/19; **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**

2114 Hicr 15/86 **إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ**

2115 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 101; Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 120; İbn Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi*, çev. Ramazan BİÇER, İstanbul, 2000, 99.

2116 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 102; "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, 180.

adalete delâlet edecek şekilde istihdam edilmiş olmasıdır. Hak ile yaratma ifadesinde geçen hak kavramına abes olmama, bir hikmet ve maslahata mebni olma anlamı da verilmiştir.[2117] Zemahşerî bu âyetin te'vilinde yaratmanın bâtıl ve abes olmadığını, bir hikmet ve hakla birlikte tahakkuk ettiğini söylemektedir.[2118] Eylemin hikmete delâlet etmesi ise Allah'ın hâkim olduğunu göstermektedir. Başka bir ifade ile Allah'ın bir şeyi yaratması o şeyin aynısı olarak tahakkuk etmektedir.[2119] Hâkim olan bir Tanrı'dan hikmete aykırı bir fiil gelmez.[2120] Dolayısıyla Yüce Allah'ın kötülüğün imkânını yaratması da kötülük değildir.[2121]

Allah zâtî itibari ile kadirdir. Allah kudreti ile adet ve cinslerle ilgili makdurâtı belirlemektedir.[2122] Burada hak kavramı yaratmanın gayesini, ölçüsünü ve tahakkukunu denetleyen bir ilkedir. Bu nedenle Kur'ân'da "illa bi'l-hakk" terkibi içerisinde hak kavramı, Allah'ın âlemle ilişkisini niteleyen bir kavram olmaktadır. Örneğin "Güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için aya bazı menziller takdîr eden O'dur. Allah bunları, ancak bir hikmete binaen var etmiştir. O, bilmek isteyen bir topluma âyetlerini açıklamaktadır."[2123] Bu âyette "illa-bil hak" ifadesinde âlemin somut ve gerçek bir şekilde yaratıldığı, bu yaratılmanın *abes ve bâtıl* olmadığı belirtilmektedir. Bu hali ile "bil-hakk" ifadesine, maslahata ve hikmete uygunluk anlamı verilmiştir.[2124]

Hak kelimesinin halk sıfatının hem ilkesi hem de konusu olduğu bir diğer yerde Allah şöyle buyurmaktadır. "Kendi kendilerine, Allah'ın, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları ancak hak *olarak* ve muayyen bir süre için yarattığını hiç düşünmediler mi? İnsanların birçoğu, Rablerine kavuşmayı gerçekten inkâr, etmektedir."[2125] Tefekkür, nazar

---

[2117] Mâtüridî, *Te'vilât,* 6/460.

[2118] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/584

[2119] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 199-200.

[2120] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul, 2010, 102.

[2121] Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* Kâhire, 1/92

[2122] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* 79.

[2123] Yûnus 10/05.

[2124] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 17/209; Mâtüridî, *Te'vilât,* 6/11; Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/329.

[2125] Rum 30/08

ve ibret almanın salık verildiği bu âyette beklenen erdem ise şükürdür.[2126] Aynı şekilde burada hak ifadesi bâtıl ve abes olmama, içinde fesatlık barındırmama ya da bir hikmete mebni olma anlamında te'vil edilmiştir.[2127] Râzî ise burada, Enbiya suresindeki âyeti esas alarak,[2128] konunun Allah'ın vahdaniyetine delâlet ettiğini söylemiştir.[2129] Esasında âyette geçen "müminler için bir âyet olması" ifadesi bu tespiti doğrulamaktadır. "İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir. Allah, gökleri ve yeri hak olarak yani yerli yerince yarattı. Şüphesiz bunda, îmân edenler için bir nişâne bulunmaktadır."[2130] Kur'ân'a göre "Allah" yaratılmış kuvvetle ihdas etmemektedir. Bu nedenle onun yaratması kusurlu bir yaratma olmamaktadır.[2131]

İlâhî Hikmet Nazariyesi"nde cevaplandırılması gereken üçüncü soru ise insanın hak ve hakikati nasıl bileceğidir. Hak metafiziğine göre bunu idrâk etmenin yolu âlemdir. Yaratılışın delil olması, afâk ve enfûsteki işaretler üzerinde tefekkür etme, delilleri gösterebilme, işitebilme ve idrâk edebilme ile mümkündür.[2132] Nitekim Mâtüridî, enfûs kavramına büyük önem vermiştir. Ona göre bir kimse kendini bilmek sureti ile Allah'ı bilebilir.[2133] Fahreddin Râzî ise *bi'l-hak* ifadesi yerine *bi delili'l-afak* ifadesini koyarak anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Öte yandan bu hayatın geçiciliği üzerinde tefekkür etmeyi ifade etmektedir. Çünkü abes olmama onları ahiret hayatının bir delili kılmaktadır.[2134] Beydâvî de afâk ve enfûs âyetinin tefekküre yönlendirmek için beyân edildiğini söylemektedir.[2135] Tefekkür bilincini diri tutması bakımından dikkat çekici bir âyet "Her ne kadar insanların çoğu bilmese de Allah yeri, göğü ve arasındakileri hak ile yaratmıştır" âyetidir."[2136] Burada hak kelimesi ise abes ve bâtıl olmama anlamındadır.

[2126] Mâtüridî, *Te'vilât,* 8/253

[2127] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/469; Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 25/82.

[2128] el-Enbiyâ 21/22

[2129] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 25/82.

[2130] Ankebût 29/43-44.

[2131] Eş'arî, *Makâlâti İslâmiyyun,* Darü'l-Mektebe, Lübnan, 195

[2132] Fussilet 41/53

[2133] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* İstanbul,169.

[2134] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 25/82- 83.

[2135] Beydavî, *Envârü't-tenzîl,* 4/202

[2136] ed-Duhân 44/38-39.

Ancak insanların çoğu bunun bilincinde değillerdir.[2137] Gerçekte hak olan şeyler îmân ve takva için bir delil kılınmıştır.[2138]

Kelâm ilmî âlemin hak ve hikmet üzere idame edilmesi, insanlara lütuf ve hidâyet verilmesi gibi konuları içine alır. Hikmet, var edilenin varlığa devamını sağlamayı gerektirir. Yok oluşa bırakılmasını değil. Allah'ın hâkim oluşu buna işaret etmektedir.[2139] Bu varlık tasavvuru içinde hidâyet ve inâyet Allah'ın merhametinin bir sonucu ve insanı özgürleştirmenin iki temel unsurudur. Bilişsel düzeydeki engellerin kaldırılması hidâyet olarak yer bulurken harici engellerin ortadan kaldırılması ise inâyet ile ifade bulmaktadır. "Kur'ân'a göre gerçek îmâna erişmek için gerekli şartlardan biri, çevresini saran tabiat varlıklarını birer eşya değil Allah'ın insana olan iyiliğini belirtileri olarak görmesidir." Tabiat nesneleri Allah'ın varlığının işaretleri olduğu için bunlara karşı nankörlük etmemek gerekmektedir.[2140] Tabiatın bu şekilde anlaşılırlığı anlayış sahibi bir yaratıcıya kanıt olmaktadır.[2141]

Allah'ın yaratmasını hakkı ile takdîr etmek hak inancın bir gereğidir. Estetik seviyede takdîr etmeyi ifade eden hamd kavramı, otoritesi ve değeri kabul edilen bir varlığın yetkinliğini açığa çıkarmak anlamındadır.[2142] Fahreddin Râzî burada hamd ile şükür kavramı arasındaki farkı tefsir ederek hakikatli olmanın yani hakkıyla inanmanın bilinç düzlemini tasvir etmektedir. Öncelikle medh kavramının hamd kavramından daha umumi olduğunu söylemektedir. Çünkü akıl ve hayır gibi şeyler ile faziletli insanlar niteliklerinden dolayı övülmektedirler. Aynı şekilde değerli taşlar da birbirine nazaran övülebilmektedir. Ancak hamd sadece kendisinden iyilik ve nimmet çıkmış ilaha yönelebilir. Bu anlamıyla medh, hamd fiilinden daha umumidir.[2143] Dolayısıyla bir kimsenin *sıfatlarından* veya *fiillerinden* dolayı övülmesi medh iken bir kimsenin kendisinden iradî olarak nimet ve iyilik sadır olmuş bir fâili, fiilinden dolayı övülmesi

---

[2137] Mâtüridî, *Te'vilât,* 9/209

[2138] Beydavî, *Envârü't-tenzîl,* 5/103

[2139] Şaban Ali Düzgün, "Allah'ın Varlığı", *Sistematik Kelâm,* 136.

[2140] Toshihiku İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* 28.

[2141] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?,* çev. Muhsin Akbaş, Bursa, 2001, 48.

[2142] İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem,* çev. Ekrem Demirli, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, 17.

[2143] Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb,* 12/472.

hamd kapsamına girmektedir. Hamd sadece fiili kapsar. Medhin tekrar tekrar yapılması ise senâ olmaktadır. Şükür ise kişinin kendisine bir iyiliğin tekabül etmesi ile ilgili bir itirafın beyân edilmesine delâlet etmektedir.[2144] Bu anlamda medh, hamdı; hamd ise şükrü kuşatmaktadır. Ancak medh kavramı akıl sahibi olmayan varlıkları da kuşattığı için Allah için kullanılması doğru bulunmamıştır. Bu itibarla Allah'ın yüceliğinin hamd kavramı ile ifade edilmesi daha uygundur. Onun yaratılış ile ilgili fiillerinin hamd edilmesi bu anlamdadır. Yaratıcı Allah olduğu için hamd sadece Allah'a yapılabilir. Dolayısıyla hamd Allah'ı, erdemlerinden dolayı övmek bakımından methetmekten daha özeldir. Şükür kavramı ise kişiye tahsis edilmiş ferdi bir iyiliği beyân ettiği için herkese yapılabilir.[2145] Mâtüridî ise başkasına yapılan bütün hamdların gerçekte Allah'a döndüğünü belirterek hamd tasavvurunu nihaî seviyeye çıkartmaktadır.[2146]

Kur'ân'da îmânın bilişsel ve ahlâkî boyutlarının birbiri ile tutarlı kılınması çabası farklı bir tedbirin öne çıkarılmasını sağlamıştır. Hamd, şükür ve ibadetle zikretme faaliyeti îmânın tamamlayıcı bir unsurudur. Dolayısıyla ibadet eden insan Allah'ın gerçek ilah olduğunu bedeni ve malı ile ifade etmiş olmaktadır. Bu anlamda âbîd yani ibadet eden, övgüye layık tek gerçek ilahın Allah olduğunu kabul etmiş demektir.[2147] Dolayısıyla ibadetler ahlâkî bir düzlemin konusudur. Bu anlamda beklenen karşılık her insanın yapabileceği şeylerdir. Allah'ın varlığını hakkı ile takdîr etmek, onun evrenin yaratıcısı olduğunu kabul ettikten sonra yaşamın ilkesi haline getirmektir. Böylece insanın bedeni ve malı ile başkası üzerinde oluşturduğu haksızlıklar giderilebilecektir. Söz konusu anlamda îmân, Allah'ın her bir varlığın yaratıcısı olması karşısında gelen eşitlenme

---

2144 Askerî , *el-Furûk fi'l-luğa*, 50-51.

2145 Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb*, 12/472-75; Ragıp el-İsfehanî, *Müfredât*, çev. Abdulbaki Güneş vd. .308.

2146 Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 65.

2147 Fatiha 01/1-7; en-Nisâ 04/36; Yûnus 10/28; el-Kehf 18/20.

durumu içindeki bir özgürleşme hareketidir.[2148] Beden ve mal yolu ile Allah için yapılan bütün eylemler bu bilincin tekrar tekrar hatırlanmasıdır.[2149]

2.2.4.3. İlâhî Adalet Teorisi: "İhkâk-ı Hak"

Kur'ân'da iyilik ve kötülük kavramlarına "şer' ve hayr" kavramı ile işaret edilmektedir.[2150] İslâm Kelâmı'nda ise tabiî kötülükler gibi ahlâkî kötülük meselesi de hüsün-kubûh ve salah-aslah bağlamında ele alınmıştır. Bu meselelere kurucu metin düzeyinde işaret eden Kur'ân'da adaletin tanrısı önermesi yargılamanın adaleti ile ilgili bir korkuyu barındırır. Ancak bu keyfî ve kaprisli bir Tanrı'nın korkusu değildir. Kur'ân'da tanımlanan tanrı "Adaletin Tanrısı"dır.[2151] Bu fikir İslâm ahlâk metafiziğinin temelidir. Buna göre insan, fiillerinden dolayı hesaba çekilecektir. Bunun en yüksek seviyede ifade edildiği Kur'ân'da Allah'ın "yevmu'd-dîn" dediği adalet gününde hakkın tahakkuk edeceğini belirtmektedir.[2152] Hesap gününde "ihkâk-ı hak" doğrudan Allah tarafından yapılacaktır.[2153] Kur'ân'da Allah'ın her kötülüğe misli ile cezalandıracağı, her iyiliği de katları ile ödüllendireceği, bu bağlamda va'd ve vaîd kesinlikle tahakkuk edecektir. Buna göre îmân edip iyi işler yapanlar cennete gireceklerdir. İnkâr edenler ise ebediyyen cehennemde kalacaklardır.[2154] Ancak kötü işler yapan îmân ehli ile iyi işler

---

[2148] Hasan Basrî, "Risâle fi'l-Kader ", *Resâilü'l-adl ve 't-tevhîd*, ed. Muhammed Ammara (Kâhire: Darü'l-Hilâl, 1971), 111-115; Muhammed İkbal, Dinî *Düşüncenin Yeniden Teşekkülü,* (çev. Sofi Huri), İstanbul, 1999, 126.

[2149] Tâhâ 20/99, **كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا**

[2150] Kur'an'da şer kelimesi 30 yerde geçmektedir. İsim halde kullanılan bu kelime kötü, kötülük, hayrın zıddı, kötü şey anlamlarına delalet etmektedir. HYR kökünden türeyen hayr kelimesi ise 196 defa geçmektedir. Kelime tercih etmek, daha iyi, en iyi, iyi, nitelik, bolluk, bereket anlamlarında kullanılmaktadır. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *Mu'cemü'l-müfahres li'l-elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerim*, ŞRR ve HYR md.

[2151] Muhammed Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E.J. Brill, 1960, XIII, 33, 86, 349.

[2152] el-Fatiha 1 /4; el-Hicr 15/35; er-eş-Şuarâ 26/82; el-Saffât 37/20; es-Sâd 38/78; ez-Zâriyât 51/12; el-Vâkıa 56/56; el-İnfitâr 82/15, 17, 18.

[2153] el-Enfâl 08/07-08.

[2154] İbrâhim 14/22; en-Nisâ 04/122; el-Mâide 05/09; el-Â'râf 07/44; et-Tevbe 09/68, 72; Yûnus 10/4, 55; Hûd 11/65; er-Ra'd 13/31, 35; el-İsrâ 17/104, 108, 5, 7; el-Kehf 18/21, 98; Meryem 19/61; en-Nûr 24/55; el-Furkân 25/15; er-Rûm 30/6, 60.

yapan farklı din ve şeriatlara mensup insanların nihaî durumu konusunda görüş ayrılıkları oluşmuştur. Kelâm mezhepleri bu meseleler hakkında ortaya çıkan dîn, düşünce ve siyaset kuramlarını savunan ekolleri temsil etmektedir.

Fiiller konusunda temel hareket noktası îmân ve amel ilişkisidir.[2155] Îmân ve amel ilişkisi tartışması ile başlayan süreç daha sonra kültürel etkileşimle felsefî derinlik kazanmıştır. Bu durum fitne dönemi denilen iç çatışmalar boyunca hayatını kaybeden Müslümanların ahiretteki ahvalleri hakkında ortaya çıkan bazı tartışmalarla ilgilidir. Bu süreçte Kur'ân âyetlerini doğru anlamayan Hariciler îmânı amele bağlarken, Mürcie ise, görüşleri Emevilerin lehine sonuçlanacak şekilde, îmânın küfrü izale edeceğini savunmuşlardır.[2156] Mu'tezile de îmân ile amel ilişkisini Mürcie ile Haricilerin arasında konumlandıracak şekilde menzileteyn teorisini geliştirmiştir. [2157] Cebriye ekolü ise insanın eylemlerinde hür olmadığı, hatta müessir bir etkisinin bulunmadığı düşüncesini yüksek sesle dillendirmiştir.[2158] Cebriye'ye göre Allah, îmân edeceğini bildiği kimsenin îmânını

[2155] Cibril hadisinde *iman, İslâm* ve *ihsan* kavramlarının ne olduğu hakkında bilgi verilmektedir. Hadisteki anlamsal ilişki iman ve islamı aynı bağlama yerleştirmektedir. (Müslim İmân, Hd. No: 1; Nesai, İmân, Hd. No: 6, Tirmizi, İmân, Hd. No: 4) Ebû Hanife'ye göre iman ve İslâm'ın birbirine göre konumu bir şeyin içi ile dışının birbirine göre durumu gibidir. İnsan, inkâr dışında hiçbir şekilde mümin vasfını kaybetmemektedir. el-Mâide 05/41, *el*-Hucûrât 49/14. ayetlere göre imanda aslolan tasdiktir. Kişinin imanını ikrar etmesi ise Müslüman muamelesi görmesi içindir. Bu durum herhangi bir şekilde niyet okumaya gerekçe oluşturmamaktadır. Örneğin sahabilerden Üsame b. Zeyd savaşta kelime-tevhîdi söyleyen bir kimseyi öldürmüş ve Hz. Muhammed'e maktûlun bunu ölüm korkusundan yaptığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed "kalbini açıp baktın mı?" diyerek bu durumu eleştirmiştir. (Müslim, *İmân*, Hd. No:158-160; Ebû Davud, *Cihad*, Hd. No: 95) Ancak sonraki süreçte Müslümanların iman ve inkâr üzerinden birbirine yönelttikleri ithamlar toplumsal dokuyu tahrip etmiştir. Ebü'l-Feth Abdulkerim Muhammed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, çev. Muhammed Fehmi (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/138; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, çev. Ahmed b. el Huseyn (Kâhire: Mektebetu Vehb, 1996) 137, 140, 676; Eş'arî, *Makâlât*, 1980, 73.

[2156] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 415-471; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut, 1992, 1/138; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Kâhire, 1996, 137, 140, 676; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâti İslâmiyyin ve İhtilafi Musallin*, çev. Helmut Ritter, Beyrut, 2005, 73-74; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 21.

[2157] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-İtizal*, thk. Fuad Seyyid, Darü'l-Kutub, Tunus, 1974, 208-210; Abdulaziz ed Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi,* çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul, 2016, 71, 121.

[2158] Mâtüridî, *Kitâbü't tevhid*, 319; Nesefî, *Tabsıra,* 108-110; Şehristânî, *Milel*, 1/85; Cürcânî, *Ta'rifât,* 33.

dilediği gibi, inkâr edeceğini bildiği kimsenin de inkârını dilediği gibi var etmiştir.[2159] Eş‘ârî’nin bazı görüşleri de bu söyleme yakındır. Örneğin bir kimsenin kaderi üzerinde tehir ve takdimde bulunma yetkisini kabul eden görüşleri ilhadlıkla yani dinsizlikle suçlamıştır.[2160]

İman ve amel ilişkisi içinde değerlendirilen eylemler aynı zamanda ahlakî kötülük problemine dayanmaktadır. Ahlâkî yargıların kaynağı meselesi metafiziksel bir problemdir. Dolayısıyla adalet ilkesi ekseninde yapılan metafiziksel düşünce ahlak felsefesi olur.[2161] İslâm’da ahlâkî kötülük konusu ilâhî adalet kavramı içinde rasyonelleştirilmiştir. Bu bağlamda nihaî hakikati konu edinen kelâmcıların hareket ve fiil anlayışları onların genel olarak Allah ve âlem anlayışlarına göre biçimlenmiştir. Bu anlamda adalet metafiziği hüsün-kubûh, irade, teklif, istit‘a ve kesb nazariyesi içinde sistemleştirilmiştir.[2162] Örneğin makulü arayan ve bu nedenle insanın irade hürriyetini Allah’ın adaleti için zorunlu gören Mu‘tezile,[2163] ilâhî adalet düşüncesini *takdîs* ve *takdîr* ilkeleri üzerine bina etmiştir. Takdis ilkesine göre Allah’ın adil olması iki anlama gelir. Birincisi Ebü’l-Hüzeyl’in karşı çıktığı görüşe göre kötü ve ayıp kabul edilen zulüm Allah’tan sadır olamaz.[2164] Allah yalnızca hikmetli ve müsbet olanı irade etmektedir.[2165] Dolayısıyla kendisine zulmeden insandır.[2166] Bunu açıkça belirtildiği âyet şudur: “Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez, fakat insanlar kendilerine zulmederler.”[2167] İkincisi ise Allah’ın evrendeki her eyleminin bir hikmeti bulunmaktadır. Bu anlamda Allah hakimdir. *Takdîr* ilkesinde ise Mu‘tezilenin eylem teorisi *insan ve Allah için iyi ve kötünün bilgisinin aklîliğine* dayanmaktadır. Cehmiyye, Kerramiye ve Şia’nın da savunduğu bu görüşe göre iyilik ve kötülük bilgisi objektif olup akılla bilinir. Bu

---

2159 Kâdî Abdülcebbâr, “el-Muhtasâr fi usûli’d-dîn”, *Resâilü’l-adl ve’t-tevhîd,* 225.

2160 Eş‘arî, *İbâne,* 205.

2161 Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* 13-15.

2162 Muhammed Abid Câbîrî, *Arap Ahlak Aklı,* 105-150.

2163 Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası,* 1-6.

2164 Bağdadî, *Fark,* 186.

2165 Fussilet 41/43; Kâdî Abdülcebbâr, “el-Muhtasâr fi usûli’d-dîn”, 202-204.

2166 Nahl 16/118

2167 Yûnus 10/44, **إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**

anlamda vahiy teklifin geçerli olması için akla ilave ikinci bir kaynaktır. Mâtüridîlikte ise akıl, bazı temel bilgileri bilse de, olayların arka planını bütünüyle kavramak noktasında yetersiz görülmüştür. Selefîlik ve Eş'arîlik ekollerine göre ise eşya başlangıçta nötrdür. Onların iyi ya da kötü niteliğini almasında akıl değil vahiy belirleyicidir.[2168]

Ahlâkî kötülük probleminde ef'alü'l-ibad denilen insan fiillerinin mahiyetini anlama biçimi de belirleyici olmuştur.[2169] Mu'tezile'ye göre Allah adildir, kimseye zulmetmeyeceği gibi va'dinden de dönmez. Adaletin gereği olarak insan kendi fiillerini kendi özgür iradesi ile yapmaktadır. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr'a göre "fiillerin iki insan arasındaki tekilliğini ve aynı fiilin iki zamandan birinde ortaya konulma biçiminin hem irade hem de yaratılma bakımından fiillerin insana tahsis edilmesini gerektirmektedir." Bu bağlamda iyilik ve kötülüğü aklı ile bilen insanın davranışlarının sorumluluğu kendisine aittir. İnsanlar yaptıkları davranışların bir sonucu olarak ya cennete ya da cehenneme giderler. Bu sorumluluk bilinci içinde mümin bir insanın yapması gereken iyiliği tavsiye etmek ve kötülüğü kimseye önermemektedir.[2170]

[2168] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 147; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 99; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, Kâhire, 1/89-90, 103; İbn Hazm, *Fasl*, 3/41, 56-58, 60 **الله فَلَا قَبِيح إِلَّا مَا قبح الله وَلَا محسن إِلَّا مَا حسن**

[2169] Kudret ve fiili bir arada değerlendiren Cebriye'yi eleştiren Kâdî Abdülcebbâr istita'atin fiilden önce olduğunu, iyi veya kötü bir fiille yönelik kayıtlanmadığını, tasarrufun tamamen insana ait olduğunu belirtmiştir. Kadı'ya göre kudret iyi ya da kötü bir insanı öldürmeye elverişli bir bıçak gibidir. Bir kimsenin bir insanı öldürmesi bıçağı ya da bıçağı başka amaçla kendisine vereni suçlu yapmamaktadır. Kişinin herhangi bir kimseyi öldürmek zorunda olduğu söylenemez. Kudret fiille birlikte olsaydı kafir eğer mümin olmaya güç yetirseydi mümin olurdu ki bu çelişkidir. Ayrıca irade etmediği halde inkâr fiiline zorlanmış olmasından dolayı kafire azap zulüm olurdu. Dolayısıyla kafir iman etmeye kadirdir. Zaten nübüvvetin amacı da bu imkâna dönüktür. Kafirin kudreti küfür üzerinde tahakkuk etmiştir. Oruç tutmaya güç yetiremeyen kimseye kefaret ruhsatı verilmesi bu ibadetin koşullarının insana bağlı olduğunu kanıtlamaktadır. Gerçekleştirme koşulları insanı aşan yükümlülükler ise muhaldir. Örneğin bir insandan uçması istenilemez. Dolayısıyla insan güç yetirebildiği şeylerden sorumludur. Bu bağlamda kafir iman etmeye kadirdir. Bu anlamda Ebû Leheb'in imanı seçmemesi kendi tasarrufudur. Fakat Allah'a da hidâyetin önündeki engelleri kaldırması vaciptir. Mücadele 56/04; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 216-219, 230-231; Şehristânî, *Milel*, 1/52, 134; İbn Hazm, *Fasl*, 3/17-18.

[2170] el-Hayyat, Ebü'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el- İntisar ve red ala İbnu'r-Ravendiyi mülhid* Ed. H. Nyberg. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1993, 4-7 ; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed İmara, Darü'ş-Şûrûk, Kâhire, 1987,

İslâm ahlâk metafiziğinin en önemli ilkesi *insanda irade hürriyetinin esas* olmasıdır.[2171] Mu'tezile'ye göre imtihanın bir gereği olarak teklifin geçerli olması, insanın eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi, bu anlamda insanın istediği gibi inanıp inkâr edebilmesi için hür olması gerekir.[2172] Bu görüşün kökleri Müslüman düşüncesinde oldukça tartışılmıştır. İrade hürriyeti öncelikle yaratılışa dayandırılmıştır. Buna göre her varlığın kendine has bir kaderi yani üzerinde kaim ve daim olduğu bir doğası vardır. İnsanın doğası akıl, özgürlük ve sorumluk sahibi olmasıdır. Bu anlamda insanın takdîr yetkisi teklifin temelini oluşturmaktadır. Kötülük yapma imkânı olmayan insanın iyilik yapmasının da bir anlamı yoktur.[2173] Doğrusu insan, hem insanlarla hem de Allah'la samimiyet bağı kurduğu için bizzat bir hürriyet hareketidir.[2174] Bu nedenle insana önemli bir değer atfeden İslâm', hürriyeti, hareket serbestiyetini savunmaktadır.[2175]

Hak sahibi olan ve haklardan faydalanan her kes hukuki bir şahsiyettir. Hürriyet, hukuki şahsiyetin de en temel ilkesidir. Hakiki şahsiyetin önündeki en büyük engel ise köleliktir. Şahsiyet anne karnına düşmekle başlamaktadır. Hakiki veya takdiri ölümle son bulmaktadır. Hükmü şahsiyetin mesuliyeti hakları alma ve ödevleri yerine getirebilme ehliyetle başlamaktadır. Bu anlamda ehliyetin iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Birincisi vücûb yani yüklenme ehliyeti ikincisi ise eda yani yerine getirme ehliyetidir. Vücup ve

168, 178; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-İtizal*, 310; İbnü'l- Murtadâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 96-99; İlyas Çelebi, "Mutezile", *DİA*, 391-401; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqa*nd, BRILL, 2014, 160.

2171 "Evrende *kadîm* ve *hâdis* olmak üzere iki eylem tarzı bulunmaktadır. Hâdis hareketler cansız varlıkların hareketi ile canlı varlıkların hareketi olmak üzere ikiye ayrılmaktdır. Canlı varlıkların hareketi niyet ve kasda bağlı ise *ihtiyarî*, bunun dışında ise *zorunlu* olur. İnsanın irade hürriyeti niyet ve kasda bağlı olan hareketleri seçme ve gerçekleştirme kabiliyetini ifade etmektedir. Bu anlamda insan yaratılışı itibari ile irade hürriyetine sahiptir. Çünkü ancak bu şekilde insanların fiilleri onların tasarruflarının ürünü olabilmektedir." Muhammed İkbal, Dinî *Düşüncenin Yeniden Teşekkülü,*çev. Sofi Huri, İstanbul, 1999, 112; Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, 1998, 110.

2172 Kehf 18/29; en-Nisâ 4/4; tövbe 9/70; Yûnus 10/44; bakara 02/281.

2173 Mahmut Ay, "Kelâm'da İnsan ve Fiilleri", *Sistematik Kelâm*, ed. Ahmet Akbulut, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011, 312.

2174 Frank Magil, *Existansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, çev.* Vahap Mutal, İstanbul, 1971, 114.

2175 Muhammed İkbal, Dinî *Düşüncenin Yeniden Teşekkülü, çev.* Sofi Huri, İstanbul, 1999, 126.

eda ehliyeti için bazı kıstaslar aranmaktadır. Örneğin anne karnındaki bir çocuk mirastan hak sahibi iken zekât eda etme ehliyetine sahip olmadığı için zekât ibadetinden muaf tutulmuştur. Bu anlamda temyiz, ergenlik, rüşd gibi erdemler vücûb ve eda ehliyeti için zorunlu görülmüştür.[2176]

İslâm'da irade hürriyetine büyük önem verilmektedir. Bu düşüncenin temeli Kur'ân'da yer bulmaktadır. Kur'ân'da, insanın eylemlerini gerçekleştirecek bir kudrete sahip olduğuna, onun iyi ya da kötü tüm eylemlerinden sorumlu olduğu bilincine vurgu yapılır.[2177] Bu nedenle Kur'ân'da, insanın sorumluluk bilincini tahrip eden bütün fiil ve hürriyet teorilerine destek bulma arayışlarına girmek Kur'ân'ın hedef ve gayelerini yanlış yorumlama anlamına gelir.[2178] Kaldı ki insanın serbest olmadığı, bütün fillerinin herhangi bir şey tarafından tayin edildiği düşüncesi, dünyayı açıklamak ve anlamak için Tanrı'yı lüzumsuz kılabilir.[2179]

İslâm ahlâk felsefesinde Allah'ın iradesi kontrol edici bir güç olarak insanın iradesini kuşatacak şekilde yerleştirilmiştir. İnsanın iradesi karşısında ilâhî iradenin belirleyiciliğini ima eden ifadeler kurucu kaynaklarda yer bulmuştur. Bazı kavramlar açıkça insan davranışlarının önceden belirlenmişliğine delâlet etmektedir. Örneğin Allah'ın her şeyi bildiği anlamındaki *ilim*;[2180] insanın davranışlarının önceden belirlendiğine delâlet eden ilâhî irade anlamındaki *maişet*;[2181] Allah'ın kişiyi doğru yola sevk etmesine delâlet eden *hidâyet* ve doğru yolun zıddı anlamında *dalâlet*;[2182] Allah'ın karar vermesi neticesinde olayların gerçekleşmesi anlamında *kaza*;[2183] davranışların önceden yazılmış olduğu anlamında *kitâb*;[2184] kalplerin mühürlenmesi anlamında *hatm*; insanı lütfuyla koruyup gözetmek, esirgemek anlamında *tevfik* ya da sürülme anlamında

---

[2176] Hayretti Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Yayıları, 20. Bsm, İstanbul, 2017, 23-37

[2177] Kehf 18/29; İnsan 76/29.

[2178] Hanifi Özcan, *Mâtüridîde Bilgi Problemi,* MÜİF Yayınları, İstanbul, 1993, 302.

[2179] Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm, çev.* Salih Şaban, İstanbul, 2011, 73-74.

[2180] el-Bakara 02/181, 231, Âl-i İmrân 03/66.

[2181] el-Bakara 02/255; Âl-i İmrân 03/73.

[2182] el-En'âm 06/97.

[2183] el-Bakara 02/117; el-En'âm 06/08; el-Enfâl 08/42.

[2184] Âl-i İmrân 03/53; el-Mâide 05/83; Yasin 36/12.

hızlan;[2185] insanın kaderinin önceden belirlendiğini ifade etmesi anlamında *kader* gibi kavramlar ilâhî irade ve kudretin belirleyici doğasına kanıt olmaktadır.[2186] Buradan hareketle Allah'ın, insanın iradesi, hayatı ve düşüncesi üzerinde belirleyici olduğu sonucuna varmak mümkün olmuştur. Bu durum kötülük problemini kader tasavvuru üzerinden asli günaha kadar götüren kadîm bir tartışmanın devamıdır. Ancak kelâmcılar bu konuda insanın sorumluluğunu, teklifi, tümüyle ortadan kaldıracak görüşleri beyân etmekten çekinmişlerdir.[2187]

İnsanın irade hürriyeti karşısında Allah'ın iradesinin kapsamı problemi ahlâkî kötülükleri bütünüyle Allah'a mal etme riskini taşıdığı için bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre Allah'ın bilgisinin ve iradesinin hakikat olması durumu, insanın iradesini engelleyen bir çapada cereyan etmez. Ebû Hanife'nin de ifade ettiği üzere buradaki bilme "vasfen bilme seviyesidir."[2188] Fakat burada yeri gelmişken irade ile ilgili bir hususu açıklamak faydalı olacaktır. İrade, başlangıçta düşüncelere emellere ihtiyaçlara ve şöhretle birleşik olarak hissedilen ve sonrasında yapılması ve yapılmaması gereken şeylerin ön bilgisi haline gelen nefsi bir kuvvedir.[2189] Hadis varlıklar geleceği öngöremedikleri için eylemlerinin başlangıcında bir karar ve tasarı geliştirmeye ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak mutlak varlık olan Allah geçmiş ve geleceği kuşattığı için fiillerinin başlangıcında bir kararlaştırma veya tasarlamaya ihtiyaç duymamaktadır. Bu durum varlığın Allah'ın zihninde belirmesi ile var olduğunu göstermektedir.[2190] Fakat Allah, âlemin kevn ve fesadını icad ve idame etmek için gerekli olan malumatı ezelde vasfen bilmesi itibari ile Allah'ın bilgisinde ve kudretinde bir değişme olmamaktadır.[2191]

[2185] en-Nisâ 04/35, 62; Hûd 11/82; Kâdî Abdülcebbâr'a göre insanların hakkı tanıyıp onu batıldan ayırt etmesi mümkün olmasaydı Allah peygamber göndermezdi. Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 207.

[2186] Muhammed Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E.J. Brill, 1960, 24.

[2187] Vacip ve Kesb kavramları insanın sorumluluğu ile Allah'ın takdiri arasındaki dengeyi sağlama çabası içinde ileri sürülmüştür.

[2188] Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 7.

[2189] Ebü'l-Beka, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş vd., 74.

[2190] Şaban Ali Düzgün, *Nesefî'de Allah-Âlem İlişkisi,* Ankara, 1998, 212.

[2191] Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ekber*, 7.

Bu bilme biçimini İslâm filozofları küllî olarak bilme şeklinde belirtmişlerdir.[2192] Gazzâlî ise bu iddia ile Allah'ın cüzlerin bilgisine sahip olmadığı şeklinde yansıtmıştır.[2193]

Allah hikmeti gereği var etmektedir. Bu yaratma sürecinde onun mürid olduğunun ifade edilmesi her türlü dışsal zorunluluktan münezzeh olması itibari iledir. Dolayısıyla insanın en az iki seçenek arasında karar verme anlamındaki irade sıfatı Allah'ın zatı için düşünülemez. Zira Allah'ın iradesi bir kasıt değil bir eylem çeşididir.[2194] Allah'ın iradesi bizim irademiz gibi zata zait bir anlamda değildir. İrade, Allah için söz konusu olduğunda sınırsız ve yetkinlik bakımından sonsuz eylem biçimine delâlet etmektedir. Bu itibarla Allah'ın iradesi, tıpkı ilmî gibi zatıyla kaim, kadîm bir ve gerçektir. Allah'ın bilgisi ise eylemidir. İbn Sînâ'ya göre varlığın Allah'ın zihninde belirmesi var olması anlamına gelmektedir.[2195]

İnsanın takdîr yetkisinin konusu ahlâkî eylemdir. Ahlâkî eylemde bulunmanın gayesi ise ameli fazilettir.[2196] Mu'tezile'ye göre insanın yaptığı fiillerin bir sonucu olarak hak ettiği karşılığı alabilmesi için bu dünyada sorumluluğunun yok edilmemesi gerekmektedir. Bu nedenle *insanın fiillerinin nihaî sorumluluğu insana aittir* ilkesi benimsenmiştir. Dolayısıyla insanın fiillerini seçmesi ve yaratması noktasında fiillerinden önce kudret sahibi olması adalete ve hikmete daha uygundur. Bu anlamda insan sadece *mübaşir* yani doğrudan fiillerinde değil aynı zamanda "elin, anahtarın hareketine önceliği" gibi *mütevellid* yani dolaylı şekilde üretilmiş fiillerinden de sorumludur.[2197] Ancak bu durum insanın iradesi ile fiilleri üzerindeki nedensel etkilerin bağdaştırılmasını gerektirmektedir. Acaba insan, fiillerini belirli bir nedene bağlı olarak gerçekleştirmesine rağmen özgür olabilir mi? Determinizm ile iradecilik arasında bir orta yol olan ılımlı nedenselliğe, bağdaşırcılık teorisine, göre bu mümkündür. Dolayısıyla kişinin fiillerinin

---

[2192] İbn Sînâ, *Metafizik,* 2/100-107; Hüseyin Atay, "Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *KSÜ. İlahiyât Fakültesi Dergisi,* 3 (2004) 7-61, 45.

[2193] Gazzâlî, *el-Munkız*, 587; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2001, 130.

[2194] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l- usûli'l-hamse*, Beyrut, 2012, 127.

[2195] Ebü'l-Beka, *Külliyât,* 74; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî'de Allah-Âlem İlişkisi,* Ankara, 1998, 212.

[2196] el-Bakara 02/44 **أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**

[2197] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 1962, 8/3.

içsel bir nedene bağlı olarak gerçekleştirilmesinin kişinin ahlâkî sorumluluğuna bir halel getirmez. Çünkü bir fiilin nedenlenmiş olması insanın onu yapmak zorunda olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte insanın gücünün yetmeyeceği bir teklifle sorumlu tutulmaması, ilimle ikrar etmekten yoksun olan müşrik çocuklarının cezalandırılmaması,[2198] suçun ve günahın şahsiliği,[2199] sevap işleyen için va'd, günah işleyen için vaîde göre muamele gibi hususlar ilâhî adaletin kapsamı içine girmektedir.[2200]

Mu'tezile insanın takdîr yetkisine sahip olmasını nihaî adalet için gerekli olan beşerî koşullar arasında değerlendirmiştir. Buna göre takdîr yetkisine sahip bir insan ahlâkî yargıları aklı ile kavrayabilmektedir. Ayrıca farklı eylem seçenekleri arasında tercihte bulunup bir eylemi yapabilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile, insanın hikmet açısından gerektirdiği şey ile adaleti ve insanî yönüyle sorumluluk ilkesini özgürlük şartına bağlamıştır.[2201] Bu durum Mu'tezile'nin akla verdiği önemi göstermektedir. İnkârı mümkün olmayacak şekilde bilinmektedir ki insandaki hürriyet şuurunu anlamlı kılan akıldır. Akıl insanı diğer varlıklardan ayıran araçtır. Akıl, teorik kullanımında tecrübe edilen dünyanın bilgisini verirken pratik kullanımında da ahlâkî hürriyet dünyasına ait genel geçer prensipleri sağlamaktadır.[2202]

Mu'tezile'ye göre her ne kadar akıl, adam öldürme ve sadaka verme, husûn ve kubûh denilen iyi ve kötünün bilgisini kavrama, Allah'ın varlığını bilme, ona hamd ve şükürde bulunmada yetkinliğe sahip olsa da ibadetlerin hikmetleri konusunda vahye muhtaçtır. Fakat hidâyetin hazırlayıcı şartlarını oluşturan insandır. Bu anlamda lütuf teklifin bildirilmesi için kudret, sıhhat ve alet gibi gerekli olan hazırlayıcı sebeplerin tamamlanmasıdır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre teklifin önündeki engelleri gidermesi Allah'a

---

[2198] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 202, 222-224.

[2199] el-Enfâl 08/42

[2200] Âl-i İmrân 03/194; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 202.

[2201] Hasan Basrî burada ez-Zâriyât 56. Ayetinde geçen "ta 'abbud" kavramını "Allah, bir iş yaratan kulları ile onların işi arasına girmemiştir" diyerek takdir selahiyatının önemini dile getirmiştir. Hasan Basrî, "Risâle fi'l-Kader ", *Resâilü'l-adl ve 't-tevhîd,* ed. Muhammed Ammara (Kâhire: Darü'l-Hilâl, 1971), 111-115.

[2202] Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli,* Ankara, 2003, 50.

vâcibtir.[2203] Bu anlamda hızlân günah işleme, tevfik de itaat etme gücüdür. Bu şartlar yerine geldiğinde Allah'a hidâyeti vermek vâcib olur. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah, kul için aslahı yani insan için hakka en uygun olanı *belirleme, bildirme* ve *yaratmak* zorundadır.[2204] Mâtüridî ve Eş'arî ekoller bu görüşe karşı çıkmışlardır. Çünkü hidâyet vermenin zorunluluk addedilmesini Allah'ın lütfunu inkâr şeklinde yorumlamışlardır. Burada Eş'arîlik hidâyeti ya hakkın bütünüyle açıklanması ya da sinede hidâyetin yaratılması şeklinde belirtmiştir.[2205] Eş'ârîliğe göre Allah, kalplerde hidâyeti yaratarak insanı hak dine yönlendirir.[2206] Mâtüridî de ise hidâyet yaratma bakımından Allah'a kesb açısından insana tahsis edilmiştir. Buna göre Allah insanda doğru yolu yaratmakta, kul da ihtida ederek onu seçmektedir.[2207] Lütuf ve hızlân görüşü ile paraleldir. Mâtüridî'ye göre iyi amel ile onu gerçekleştirmek kudretinin bir araya gelmesi lütuf; ayrılması hızlandır. İlâhî kudret teorisi açısından düşünüldüğünde ise Allah insanları hidâyete veya dalâlete götürebilmektedir. Ancak ilâhî hikmet teorisine göre Allah, kendi uyarılarını yapmadan delâlete sürüklememektedir.[2208]

Mu'tezile'ye göre *ta'dîl* ve *tecvîr* konusunda Allah kötü olanı bildiği için kullarına zulmetmez.[2209] Mu'tezile adaletin tahakkuk etmesi için gerekli olan ilâhî ve insanî

[2203] Kâdî Abdülcebbâr, "Muhtasar fi Usûli'd-Din" 202, 231; Cüveynî, *İrşâd*, 1950, 254-256.

[2204] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* 1/54; İbn Hazm, *el-Fasl,* 2/139, Eş'arî, *Makâlât,* 2/576.

[2205] Bağdadî, *Fark*, 1927, 140.

[2206] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 1957, 335; *İrşâd*, 1950, 211.

[2207] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* Fethullah Huleyf, 1979, 288.

[2208] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd,* 163-166; Şehristânî, *Milel*, 2013, 39-40.

[2209] Dinî konuları teorik düşüncenin konusu haline getiren Mutezile, bu görüşü Cebriye'nin insanın yaptığı kötü fiilleri de Allah'a isnad etmesinden dolayı ileri sürmüştür. Cehm b. Safvan "kim kulun eylemde bulunduğunu söylerse yaratmada Allah'a ortak koşmuş olur." Bu görüşe karşılık Mutezile Allah insanın fiillerini yaratmaz. İnsan kendi iradesi, kasdı ve kudreti ile kendi fiillerini yaratır görüşünü savunmuştur. İnsanların kendi fiillerinden dolayı övülüp yerilmeleri bu konuda toplumsal bir kabulün olduğunu göstermektedir. Ayrıca fiilden önce insanın bir takım hazırlayıcı sebepleri yerine getirmesi de insanın fiillerini yarattığına kanıttır. Aksi halde peygamber göndermeye gerek kalmazdı. Zira insanların küfre düşmelerini yaratan Allah'ın iyiliği emretmesi, hesaba çekmesi muhal olurdu. Ayağa kalkan bir kimse kendi fiili ile ayağa kalkmaktadır. Bu anlamda kudret ve niyet arasında bir fark bulunmamaktadır. Bir insanın kendi fiili olan bir günahı Allah'a yüklemesi de ayıplanacak bir durumdur. Allah'ın iyi ve kötü

koşulları belirterek nihaî adalet fikrini temellendirmektedir. İlâhî adaletin zorunlu koşullarından biri Allah'ın zulmetmeyeceğine îmân etmektir. Buna göre Allah'ın fillerinin tümü iyidir. Allah çirkin ve kulun maslahatına aykırı olanı yaratmamaktadır. Buradan hareketle Allah üzerinde vâcib olanı ihlal etmemektedir. Bu ilkeye göre insanın iradesinin, dilemesinin ve kudretinin taallukuna istinaden mecaz anlamda bir nispet olmaksızın kötülerin bizzat kendi hakikî etkilerinin yaratıcısı olarak cezalandırmayı; iyilerin de kendi hakikî etkilerinin yaratıcısı olarak ödüllendirilmeyi hak ettiği için Allah'ın da kesin olarak beyân ettiği şekliyle sözünden dönmeyeceği anlamında değerlendirilmiştir.[2210]

Mu'tezile'nin istihkâk teorisine göre cennet veya cehennemi hakkeden bir kimsenin durumu ebediyyen değişmemektedir. İnkâr eden, büyük günah işleyip tövbe etmeyenler ise cehennemde ebedî kalacaklardır. Tövbe etmedikleri için şefaat edilmez. Kaldı ki şefaat günahkarların cehennemden çıkarılması için değil cennete girmiş müminlerin derecelerinin artırılması hususunda geçerli olacaktır.[2211] Ayrıca cennet ve cehennem arasında bir konum bulunmamaktadır. Mu'tezile'nin "el-menzil beyne'l-menzileteyn" ilkesi büyük günah işleyenlerin ölmeden önce îmân ve amel ilişkisi konusunda nerede bulunduklarına yönelik bir belirlemedir. Burada büyük günah işleyen ve bu yüzden fâsık olup tövbe etmeden ölen bir kimse azabı daha az olmakla birlikte cehennemde ebedî kalacaktır.[2212] Bir îmân ilkesi olarak adalet ise Allah'ın kötülük yapmayacağını, Allah'ın kendisine vâcib olduğu üzere herkese ahirette hakkını hakkıyla vereceğine inanmaktır. Kötü ve maslahatlara aykırı şeylerle kendisine ibadet edilemeyeceğini bilmektir. Bu anlamda va'd ve vaîd, el menzil beynel menzileteyn ve

şeyleri irade edip var etmesi küfür olurdu. Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 206-210; Ömer Türker, *Varlık Nedir?* Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, 14.

[2210] Kâdî Abdülcebbâr - (h.415), *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, ed. Abdulkerim Osman (Kâhire: Matbaatü'l-İstiklal, 1374), s 132; Şehristânî - (h.548), *el-Milel ve'n-nihâl (İran Baskısı)* (Kum: Rıda, 1364), 1/63.

[2211] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 1996, 690-694.

[2212] Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-İtizal*, thk. Fuad Seyyid, Darü'l-Kutub, Tunus, 1974, 208-210.

emri bil maruf nehyi ani'l-münker ilkeleri adalet meselesi ekseninde değerlendirilmiştir.[2213]

Mu'tezile adaleti hikmetin bir gereği olarak görmektedir. Hikmet ile adaleti eşzamanlı tasavvur eden Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ı belli yükümlülükler altında kayıtlamışlardır. Eş'arî ve Mâtüridî düşüncesinde ise hikmetlilik irade ve kudret sıfatları açısından değerlendirmiştir. Bu nedenle Allah'ı her türden bir zorunluluğa tabi kılma düşüncesi reddedilmiştir. Tıpkı tabiattaki mekânik hareketlerin fâilinin Allah olması gibi mütevellid fiiller de dahil olmak üzere bütün insan fiilleri yaratma bakımından Allah'a isnad edilmiştir. Mâtüridî, ihtiyari fiilleri hakikat mânasında Allah'a nisbet ederek öncülleri aklî ve naklî olan delillerin buna işaret ettiğini belirtmiştir.[2214] Allah adaletlidir. Eğer burada zulümden şikayet ediliyorsa, zulüm bir kimsenin başkasının sahip olduğu alanda haksız bir şekilde tasarrufta bulunmasıdır.[2215] Allah'ın hükmederken zulmetmesi düşünülemez denmiştir.[2216] Zira Allah'ın egemenlik alanı olan mülkünde iradesi ile tasarrufta bulunması adaletli olandır.[2217] Eş'ârî'ye göre Allah dilerse masumu cezalandırabilir.[2218] Fakat Allah bu gücünü, kendisi, hikmeti ile sınırlandırmamış mıdır?[2219] Ehl-i Te'vil'e göre Allah hikmetsiz olanı yapmaz.[2220] Bu ilke, İslâm ahlâk metafiziğinin, adalet ile birlikte en önemli ikinci ilkesidir.

[2213] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 14/311-373; "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* thk. Muhammed İmara, Darü'ş-Şûrûk, Kâhire, 1987, 169.

[2214] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 307-318.

[2215] Kâdî Abdülcebbâr burada kendi mülkünde bir köleyi öldüren sahibin, bu fiilinin ayıplanıp ayıplanmayacağını sormaktadır. Devamında Cebriye'ye cevap olarak "Allah'ın zulüm ve adalette bulunması gerekmez denilmesi çelişkidir" demektedir. Ayrıca elem ve acılar da Allah'ın mülkünde dilediği gibi eylemde bulunmanın bir sonucu değildir. Elem ve acılarda kulun ibret alma maslahatı bulunmaktadır. Ya da daha büyük bir faydanın tamamlayıcı öğresi olduğu için zulüm olmaktan çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", 207, 227.

[2216] Ebü'l-Feth Abdulkerim Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* Kâhire, 1964; 1/62-65.

[2217] Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd (Şamile),* 346; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl,* 1/63.

[2218] Hûd 11/107; .Eş'arî, *Lumatü'l-Edille,* 1955, 79, 115-117.

[2219] el-İsrâ 17/34; el-Furkân 25/16; el-En'âm 06/24.

[2220] Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd,* 196-198.

SONUÇ

Hak ve hakikat meselesi, tarihsel süreçte, hayatın devamını ve anlamını desteklemek için dinde, varlıkta, bilgide, değerde, estetikte, ahlâkta ortaya çıkan aktif bir bilinç faaliyetini beraberînde getirmiştir. Bu faaliyette amaç doğru ve makul inançlara ulaşmak olduğu için hak ve hakikat uğruna yapılan görüş alışverişi değerlidir. Bu değeri özlü bir şekilde belirtmek için "barika-i hakikat müsademe-i efkârdan doğar" yani "hakikat ışığı fikirlerin çarpışmasından doğar" deyişi söylenmiştir. Bu değeri yıkıcı savaşlardan sonra idrâk eden Batı medeniyeti, herkesin asgari düzeyde maslahatını tesis edecek "ortak iyi"nin elde edilmesi için her insanın düşüncülerini hiçbir baskı altında kalmadan ifade edebilme özgürlüğünü hak ve hakikate ulaşmanın en önemli ilkesi olarak benimsemiştir.

Hak ve hakikat hakkında konuşmak, olgusal ve metafiziksel hakikatlerden haber vermek için dilin söz varlığına ihtiyaç vardır. Bu açıdan dil, hakikatin taşıyıcısıdır. Ne ki hak ve hakikat kültürden kültüre farklılık gösteren dilsel biçimlerle ifade edilmiştir. Bu yolla bir dilin dayandığı kültürel unsurlar, o dînî veya fikri kabul eden toplumların düşünce dünyasına geçmiştir. Dolayısıyla bir dil, insan yaşamının dinamiklerinden uzak tutulamayacağı gibi hiçbir din de kendisini taşıyan dilin söz varlığından arındırılamaz. Bu durum Kur'ân'da geçen kavramlar için de geçerlidir. Nitekim İslâm'ı kabul eden farklı kültürden insanlar, kendi dillerinde var olmayan Kur'ân kavramları ile tanışmışlardır. Kendileri de Kur'ân'ın söz varlığına zaman zaman katkıda bulunmuşlardır. Bu durum Kur'ân'ın aktarılması ve anlaşılması için dil ve kültürün etkisinden arındırılamayacağının en önemli göstergesidir. Fakat vahiy ile vakıa, metin ile kültür arasındaki irtibatı kaybeden "ideolojik dincilik" teorisyenleri, dilin kültürel ortamını göz ardı ederek onu hayattan koparmış, dinin evrensel boyutlarını tahrip etmişlerdir. "İdeolojik dilcilik" teorisyenleri ise dilin anlam dünyasını zenginleştiren manevî kökleri yok sayarak toplumun kültür dünyasını ıssızlaştırılmışlardır. Bu şekilde diller, kelimelerin somut anlamlarına hapsedildiği oranda metafizik ufkunu kaybetmiştir.

Din dilinin kaynağı insanın somut tecrübelerine dayanan tabii dildir. Araştırmamız açısından bu durum göz ardı edilmemiştir. Hak kelimesinin asıl anlamı olan varlık mânasına ulaşmak için onun saklı olduğu somut kültürel ortama gidilmiştir. Söz konusu

etimolojik havzaların incelemesinde iki asıl mânanın belirgin şekilde öne çıktığı tespit edilmiştir. Birinci anlam varlık olmak bakımından hak iken ikincisi hak olan şeylere uygun olmak anlamında mutabakattır. Bu anlamlar esas alındığında hak kelimesinin asıl anlamının bâtılın zıddı mânasında varlık olduğu tespit edilmiştir. Bilgi, değer ve estetik bildiren terimler, varlığa dair bu tasavvurların karşılıklı ilişkisinden türemiştir.

Kelimelerin asıl ile ıstılâhî anlamlarının birbiri ile ilişkisi doğru kurulmadığında kavramsal çöküş diyebileceğimiz bazı hakikat krizleri ortaya çıkmaktadır. Araştırmada bunu belirtmek için pozitivizmin hakikat anlayışı örnek gösterilmiştir. Viyana Çevresi felsefecilerinin, kavramların doğruluk ölçüsünü insanın somut tecrübesine indirgedikleri pozitivist anlayışta hakikat krizi aynı zamanda bir inanç krizine dönüşmüştür. Bu kaygının gözetildiği çalışmamızda hak ile hakikat arasındaki ilişki verilirken meselenin fizik ve metafizik boyutlarına dikkat çekilmiştir. Anti-pozitivist bir inanç olarak İslâm'da insan, bütün varlığı kuşatacak bir idrâk kapasitesine sahip olarak tanımlanmaz. Dolayısıyla insanın görmediği varlıkları inkâr etmesi sağduyuya aykırı görülmektedir. Müslüman düşüncesinin metafiziksel anlam boyutlarını taşıyan hak kelimesini bu kaygı ile ele almak gerekmektedir. Hak kavramı şâhid ve gâib varlık kategorilerini kuşattığı için sadece bu dünyada bazı fenomenlerin tasavvuruna dayanan maddî gerçekliklere indirgenemez. Çünkü bütün varlığı insan tecrübesine indirgemek İslâm dinine göre inanılması zorunlu olan Allah, Melek, Cennet, Cehennem gibi varlık ve olgularının inkâr edilmesi sonucuna yol açmaktadır.

Hak ile hakikat kelimelerinin delâlet ettiği varlık düzlemi arasındaki metafiziksel ve fiziksel seviye farkı, Arap dilinin yeterince doğru aktarılmadığı dillerde, örneğin Türkçe'de, "hakikat" ile "gerçeklik" kavramları arasında da varsayılmıştır. Felsefecilerin hakikat kavramını tanım teorilerinin bir terimi olarak ve salt bilgi değeri boyutu ile ele almaları, hakikati özellikle doğruluk kavramı yerine ikame etmeleri mevcut kavramsal kargaşayı derinleştirmiştir. Günümüzde bile hakikat kelimesinin gerçek kelimesi ile eşit tutulmasına karşı çıkılmaktadır. Halbuki hakikat, gerçeklik kelimesinin Arapça'daki karşılığıdır. Dolayısıyla hakikat ve gerçeklik aynı şeydir. Doğruluk ise bu ilişkide metafizik varlığı kuşatan "hak" ile sadece tahakkuk etmiş varlık alanını kuşatan "hakikat"e dair haberlerin zihinden kaynağa giden bir mutabakat değeridir. İbn Sînâ'nın

ifadesi ile varlıktan bilgiye doğru inmek "hak" iken bilgiden varlığa doğru gitmek "sıdk" yani "doğruluk"tur.

Hak ve hakikat kelimelerine dini-metafizik anlamını veren vahiydir. Bu açıdan İslâm vahyini temsil eden Kur'ân, hem din hem de Arap belagâtının en önemli kaynağıdır. Dinin kurucu kaynağı olan Kur'ân'da hak kavramı, hakikat talebinin amacı, yöntemi ve ilkesi olacak şekilde yer bulmuştur. Kur'ân'da hakikat kelimesi geçmemekte, bâtılın, ma'dumun, abesin, yalanın, zannın ve şüphenin zıddı olan hak kavramı, müştaklarıyla birlikte otuz iki anlamda ve 272 âyette olmak üzere toplam 287 yerde istihdam edilmektedir. Hak kavramı inkârı kabil olmayan sabit varlıkları, durumları ve bilgileri ifade eden anlam deltası ile *Allah, sıdk, Hz. Muhammed'in sıfatı, Şeylerin sıfatı, Gereklilik, Kâbe, Âmel, Evlâ, Mal, hak ile batılın beyânı, Cûrûm, Ecelin gelmesi, Zevâl bulma, Bâtılın zıddı, Kısas, İslâm', Vücûb, Cebrâil, Lâilâheillallah, Nâsih ve Mensûh, Sıla-i Rahim, Tevhîd, Ciddiyet, Azâp, Hz. Muhammed, Adalet, Hz. Muhammed'in İçtihadı, Kur'ân, Kısım, Şekâvet ve saâ'det, Kâin, Yasa, Hikmet* olmak üzere otuz iki anlamda istihdam edilmiştir. Bu anlamlar yorumlanırken hak kavramı yerine göre *adl, sıdk, hakikat* ve yakîn mânaları ile de eş anlamda kullanılır. Bu anlam yelpazesi ile hak kavramı, İslâm'ın *hakikat, hidâyet* ve *hakkâniyet* teorisinin metafiziksel ufkunu belirlemektedir. Hak, varlık ilkesi olarak "İslâm'ın Hakikat Teorisine"; bilgi ilkesi olarak "İslâm'ın Hidâyet Teorisine"; değer ilkesi olarak "İslâm'ın Hakkâniyet Teorisine" temel oluşturmaktadır.

Kur'ân'da hak kelimesinin anlamı dini-ahlakî bir temel dayanmaktadır. Dinî ahlakî anlamın üzerinde bina edildiği temel tez, insanın ahlakî ve îmânî var oluşu ile sezebildiği bir yolla, Allah'ın zat ve sıfatları ile bir yanılsama olmadığı aksine mutlak bir hakikat seviyesinde gerçek olduğudur. Allah'ın gerçek olması demek onun fillerinin de gerçek olmasını imlemektedir. Bu anlayış içinde insanın bilme süreçlerine ölçüler sağlayan dış gerçeklik ya da vakıa, mevcûdiyeti itibari ile saçma ya da değersiz bir şey olmayıp bulunuş ve idame bakımından hak ve hikmete dayanmaktadır. Allah bu varlık düzlemini gerçekten ve gerçek olarak var etmiştir. Fakat yarattıktan sonra kendi haline bırakmamıştır. Sürekli yaratma ile bu âlemi idame etmektedir.

Kur'ân'a göre Allah, insan âlemini de kendi haline bırakmamıştır. Tarihsel süreçte zaman zaman bir lütuf olarak gönderdiği vahiy ile insanlığa yol göstermiştir. Dolayısıyla

bu vahiy olgusunu ifaden Kur'ân'daki metafiziksel konular, kıssalar, ibadetler ve topluluk haberleri de olgusal olandan ziyade olması gerekeni işaret etmeleri itibari ile haktır. Bu önermeleri kuramsal bir sistemle ifade eden dînü'l-hak ya da hak dine delâlet eden risâlet, Kur'ân, İslâm'da haktır. Bu şekilde bir dünya görüşünün vazedildiği Kur'ân'da insandan beklenen, herhangi bir ön kabulü sabit doğru olarak almak ya da bir bilgi otoritesini taklid etmek olmayıp ortak iyiye ve maslahata ulaşmada hakkı esas almasıdır. Zira Kur'ân düşünce sistemi dogmatik olmayıp hak ve hakikatin izinde olan bir dünya görüşünü salık vermektedir.

Kur'ân'da te'vili mümkün olmayan bir şekilde Allah'ın nihaî hakikat olduğu ifade edilmektedir.[2221] hak olan her şey hakikatini el-Hak olan Allah'tan almaktadır.[2222] Bu şekilde hak doktrini en sade ifadesi ile İslâm metafiziğinin *anti-agnostik* ve *anti-ateist* boyutunu belirtmektedir. Allah'ın kadîm olması âlemin hudûsu için vâcib olmasını da ifade eder. Bu şekilde nihaî hakikat olma, hâdis ve mümkün varlıkların gerçekliklerini kusurlu yapmamaktadır. Zira Kelâm ilminin bilgi doğrusu, âlemin hakikati üzerinden Allah'ın hakikatinin kavranmasına giden bir akıl yürütme sürecine dayanmaktadır. Açıktır ki âlemin hakikati bilinmezse, Allah'ın varlığı bilinmeyecektir. Allah'ın âlem vasıtası ile bilinmesi hak doktrininin temel ilkesidir.

Kelâm'da varlığın hakikati, hakka'l-yakîn bir şekilde Allah'a delâleti ciheti iledir. Bununla birlikte Kelâm'da varlığın delâleti kadar, ilmin varlığa mutabakatı da esastır. Başka türlü doğruluk değeri istihkâk edilememektedir. Dolayısıyla her türlü sıdk ve adalet talebinde hakikatin bilgisi gereklidir. Hakikatin bilgisi delile dayanırken, hakkın zıddı olan bâtıl kelimesi, epistemolojik anlamda şüphe ile iç içedir. Şüpheden uzaklaşmak için îmânda, afâk ve enfûsteki delillerin hakka'l-yakîn bir şekilde Allah'a delâlet etmesi esas olmalıdır. Bu ilkeden hareketle îmân ve hakikat birbirini tamamlamaktadır. Dolayısıyla hak ve bâtıl kelimeleri, insanların dünya görüşlerini, inanç biçimlerini, epistemolojik değerlendirmelerini denetleyen ilkelere kaynaklık ederken sıdk ve kizb anlamı ile tahakkuk etmektedirler. Nitekim hakikate dayanan îmân Kur'ân'da yer, ağaç ve nur metaforları ile anlatıldığı şekli ile sebat, karar ve güzele rücu etmektedir. Hakikate

[2221] el-Kasas 28/88.

[2222] Yûnus 10/32; el-Hacc 22/6; en-Nûr 24/25.

dayanmayan îmân ise bâtıldır. Küfür, nifak ve fesat hali ile bâtıl îmân; Kur'ân'da kötü yer ve ağaç metaforları ile belirtilmektedir.[2223]

Hakikati ilimle denetlenen bu îmân anlayışının yönelmesi gereken en yüce değer, Hakkü'l-Evvel olan Allah'tır. Saf varlığı ve hakikati bir ve aynı olması nedeni ile Allah "Mahza'l-Hak"tır. Allah'ın, insandaki bütün idrâk süreçlerini öznel anlamdaki zandan, nesnel anlamdaki yakîn bilgiye ulaştıran varlıksal ve bilişsel referansları da haktır.[2224] Allah'ın hak olması varlığının gerçekliğinin yanında sözlerinin sıdk, hükümlerinin adaletli olması anlamına da gelir. Ondan herhangi bir zulüm ve cevrin sadır olmaması yönüyle de ahlâkî ve estetik anlamda iyidir. Açıktır ki Allah bu hakikat içerisinde ulûhiyeti hak etmektedir. Allah'ın hakikati onun zat ve sıfatların bir ve benzersiz olması durumu "Tenzîh Doktrini"ne temel oluşturmaktadır. Ortaya çıkması muhtemel panteist ve deist algıların önlenmesi için var olan tenzîh ilkesine göre Müslümandan beklenen Allah'a hakkıyla îmân etmesidir. Buna göre her ne kadar Allah, âlemin yaratıcısı olmak anlamında varlığın kaynağı olsa da bu durum onun âlemdeki herhangi bir nesneye hulûl etmesi anlamında olmadığı gibi âlem ile Allah arasında bir parça-bütün ilişkisinin varlığına da yorumlanamaz. Yüce Allah, masivâdan zat ve zaman bakımından ayrı ve muhdesâta içkin olmayacak bir şekilde âlemin yaratıcısıdır. Bu bilgilerden hareketle nihaî hakikat konusunda iki sonuca ulaşılmıştır. Birincisi Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olan varlık sıfatının, "vücûd" yerine "hak" kelimesi ile belirtilmesidir. İkincisi hakkıyla îmân etmenin bir gereği olarak hiçbir tanrı tasavvurunun, Yüce Allah'ın mutlak hakikati ile eşitlenmemesidir.

Hak kavramı varlık, bilgi ve değer konusunda ileri sürülen görüşlerin, kuramların ve teorilerin kendisi ile sınandığı kurucu bir ilkedir. Bu ilkenin esas olduğu İslâm'ın hakkâniyet teorisinde ahlâkî yargılar *adalet* ve *zulüm* kelimeleri ile belirtilmiştir. Hakka mutabık olan eylemler adil olurken hakka mutabık olmayan eylemlere zulüm denmiştir. Zulüm kötü, adil olmak iyidir. Peki bunun belirlenimini yapan Tanrı mıdır yoksa varlığın doğası mıdır? Kelâmcılar bu meseleyi adalet, hikmet ve kudret ilkeleri bağlamında

[2223] er-Ra'd 13/17.

[2224] Âl-i İmrân 3/154.

tartışırken akli delillere başvurmuşlardır. Fakat kelâmcılar meseleyi Tanrı merkezli ele aldıkları için, başka bir deyişle insan merkezli ele almaya cesaret edemedikleri için Müslümanlar arasında bir insan hakları teorisi geliştirilememiştir. İnsan hakları kavramı daha ziyade kulun yaptığı ibadetlere karşılık kendisine tahakkuk eden ahiret sevabı ile ilişkilendirilmiştir. Bu durum Müslümanlarda bir ödev bilincinin gelişmesini engellemiştir. Halbuki Allah'ın iradesini ve kulların maslahatını tesis edecek kurucu ilkeler Kur'ân'da mevcuttur. Kur'ân'da çeşitli söylem bağlam ilişkileri içinde zikredilen hak kavramı bu sistemin inşa edilmesinde ihtiyaç duyulan potansiyele sahiptir. Kur'ân'da hukuk standardı olarak hak *tanıma sadakat* anlamında olup bir şey her ne ise ona göre hüküm vermenin, hakkâniyetli olmanın yöntemini barındırmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da hak kavramı mal ve hizmet gibi maslahatların kişiye aitliğini, hak ve hürriyetlerin kapsadığı unsurları ifade etmektedir. Bu bağlamda kişinin lehine doğan yetkileri ve hakları korumak amacıyla devlete, kanunlara verilen meşru irade hak olmaktadır. Dinler, kuramlar, düşünceler, dünya görüşleri de ancak bu hakkı tesis ettiği ölçüde makbul ve meşrudur.

Araştırma boyunca çeşitli varlık, bilgi ve değer tasavvurları arasındaki farklı görüşlere yer verildi. Sonuç olarak görüldü ki her hakikat tenkidi, aynı zamanda farklı bir hakikat iddiası taşır. Bu yönüyle düşünce tarihi aslında birbirine karşı konumlanmış farklı hakikat iddialarının ilişkisi içinde gelişmiştir. Tarihsel süreçte her tanım varlığın sürekliliği içinde yeniden şekilleniyorsa her hakikat iddiasına mutlak doğruluk değerinin verilmemesi gerekmektedir. Zira hak, kendine ait bütün hakikatleri ile her an yeniden tahakkuk etmektedir. Burada insana düşen bilgisine nüfuz edebildiği hakikatleri kaçırmaması, hayatı kolaylaştırmak için hakikati yakalaması ve ortak maslahatlar için hak ve hakikatlerden en iyi şekilde faydalanmasıdır. Bu anlamda Müslüman düşüncesinin kurucu disiplini olan 'Kelâm İlmi'nin yeni teolojik meselelere uygun yöntem ve tekniklerle desteklenmesi, toplumu daha iyi bir geleceğe taşıyacak teorik problemlerin üretilmesine vasıta kılınması gerekmektedir. Vahiy ile vakıa arasındaki irtibatın koparılmasından dolayı kaybedilen aktüalite ve dinamizmin yeniden kazanılması sağlanmalıdır. Bu hedefleri gerçekleştirecek özne bizzatihi insanın kendisi olduğu için, serbest düşünceye imkân sağlanmalı, akılcı ve felsefî düşünceye karşı üretilmiş tekfirci yaklaşımlar terk edilmelidir.

KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemü'l-müfahres li'l-elfazi'l- Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mansur Fehmi. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364.

Abdülhâmîd, Muhammed Muhyiddîn. *Tuhfetü's-seniyye*. Riyad: Mektebetü'd-Darü's-Selâm, 1997.

Abdülhâmîd, Ahmed Muhtar, *Mucemu luğati'l-arabiyeti'l-meâsır,* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008).

Abdüsselâm, İz b. *Tefsirü'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahîm Vehbi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996.

Adamson, Grant, *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*. New York: Routledge, 2014.

Afifî, Ebü'l Ala, *İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yay.

Agitoğlu, Nurullah, *Hadis ve Bağlam,* Kitabi Yayınları, İstanbul, 2015.

Ahmed, Hasan İzeddin b. Huseyn b. Abdulfettah. *Mu'cem ve Tefsirü'l-lugâvi li kelimâti'l-Kur'ân*. Kahire: Heyet el-Mısri el-A'mme, 2008.

Akbulut, Ahmet. "Kelâm'da vahiy". İslâm *ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, thk. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk. Stuttgart, 2011.

----------*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara, 2015

----------Nübüvvet Meselesi Üzerine, Ankara 1992.

----------"Kur'ân'da Tanrı-Birey İlişkisi", *Otorite ve Birey: İslâmiyet ve Hristiyanlık'ta Temel Kavramlar,* Stuttgart, 2014,

----------"Selefîliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Sempozyumu*, İSAM, Ensar Neşriyât, İstanbul, 2014.

----------"Müslüman Zihninin Oluşturulmasında ve Geliştirilmesinde Kelâm İlminin İşlevi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* 2016, 27/3

Akdemir, Salih. *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 2003.

Alper, Hülya, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi,* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 196.

Âmidî, Seyfuddin, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l- Kelâm,* çev. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire, 1971).

----------*Gayetul Merâm fî İlmil Kelâm*, thk. Muhammed Abdullatif. Kahire: Meclisi'l Alâ.

Âmîrî, Ebü'l-Hasan, *Kitâbü'l-emed ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara, TYEKB, İstanbul, 2000,

Antes, Peter. "Hinduizm ve Budizm'de Vahiy". İslâm *ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, ed. Mualla Selçuk - Richard Heinzmann. Stuttgart, 2011.

Aristoteles, *Complete Works*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Dijital Edition, New Jersey, 1984,

----------*Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Pegasus Yayınları, 2.bsm, İstanbul, 2017

Ebü'l-'İz, Sadrüddîn Muhammed b. Alaaddîn, *Şerhü'l-akidetü't-Tâhâviyye*, thk. Şuayb Arnavut, Abdullah b. Muhsin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997,

Askerî, Ebü'l- Hilal, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, çev. by Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007),

----------*Mu'cem Furugu'l- Luğa*. Beyrut: Müessesetü'n-Neşr. 1412,

----------*el-Furuk fi'l-Luğa*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017

Aster, Ernst Von. *Bilgi Teorisi ve Mantık*. Çev. Macit Gökberk. İstanbul, 1945.

Atay, Hüseyin, *İslâm'ı Yeniden Anlama,* Atay Yay., 3. Bsm, Ankara, 2013

----------*Arapça- Türkçe Büyük Lügat*, Hilâl Matbaası, Ankara, 1968, s.397.

----------"İslâm'da Olgun İnsan: İnsan-ı Kâmil," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 13. Baskı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.

Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü,* Konya, 2005, s. 165.

----------*Dinler Tarihine Giriş* Konya, Din Bilimleri Yayınları, 2004),

Aydın, Mustafa *Kur'âni Kavramlar*, (İstanbul: Pınar Yayınları, n.d.).

Augustinus, *İtiraflar*, çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010

Ay, Mahmut. *Sadruşşeria'da Varlık*. Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2006.

----------"Kelâm'da Adalet, Kudret, ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni*, Güz-2015

Ayer, Alfred Jules, *Dil, Düşünce, Doğruluk;* trc. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İst., 1998

Az, Mehmet Ata, *İlâhî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği,* Otto, Ankara, 2017,

Badiou , Alain, *Felsefe İçin Manifesto,* Nilgün Tutal- Hakkı Hünler, Yayıma Hazırlayan: Hüsamettin Çetinkaya, Aralık Yay., Birinci Basım: Kasım 2005,

Baç, Murat, "Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, V/571.

Bagâvî, Ebü'l-Hüseyin b. Mesud, *Tefsiru Bagâvî: Mealimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, Thk. Muhammmed Abdullah el-Nemr - Süleyman Müslim, 4th Trc. (Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1997).

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir, *el-Fark beyne'l-firak ve beyâni'l-firâki'n-nâciye (Şamile)*. 2. Baskı. Beyrut: Darü'l- Afak, 1977.

----------*Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu Devle, 1346.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip. *el-İnsâf fimâ yecibu el-'itikâd fihî*. Thk. Muhammed Haydar İmadudidiyn, 2. Baskı. Kahire: Mektebetu Hanci, 1963.

----------*et-Takrîb ve'l-irşâd (Şamile)*. thk. Abdülhâmîd b. Ali. 2. Baskı. Müessesetü'r-Risâle, 1998.

----------*Temhîd el-evâil fî telhîsi'd-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Lübnan: Müesseseti'l-Kütüb, 1987.

Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. trc. Ali Coşkun, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000),

Berkeley, George, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat, Ankara, 1996

Başar, Alaaddîn, *Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın Güzel İsimleri*, Zafer Yay., İstanbul, 2001

Basrî, Hasan. "Risâle fi'l-Kader". *Resâilü'l-adl ve 't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammara. Kahire: Darü'l-Hilal, 1971.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin, *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh*, çev. Muhammed Hamîdullah (Şam: Ma'hedi İlmî, 1386).

Beydâvî, Nasîruddîn Ebû Said Abdullah b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed A. Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 1418.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-'İtikâd ve'l-hidâyet ilâ's-sebili'r-reşâd*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405.

----------*Kitabu esmâullâhi ve's-sıfâtihi*. Thk. Muhammed Muhibuddin Ebû Zeyd. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2009,

Bittle, Celestine N. *Reality and the Mind*. New York: The Bruce Publishing, 1936.

Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ, Ankara

----------*Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Brochard, Victor, *Yanlış Üzerine Deneme,* çev. Ragıp Atademir, İdeal Matbaa, Ankara, 1943

Bultmann, Rudolf. "On the Problem of Demythologizing". *The Journal of Religion* 42/2 (1962): 96-102. http://www.jstor.org/stable/1201202.

----------"Protestan Theolghy and Atheism". *The Journal of Religion* 52/4 (1972).

Bulaç, Ali, *Din-Felsefe; Akıl-Vahiy İlişkisi,* İstanbul, 1995,

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu vd, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999,

----------*Tekvinü'l-aklî'l-Arabi,* Beyrut, 1991

Campanini, Massimo, "Haqq / Haqiqa", *The Quran: An Encyclopedia*, thk. Oliver Leaman

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyin*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1998.

Cassirer, Ernst "Enlightenment", *Encyclopedia of the Social Science*, ed. Edwin R.A. Seligman ve Alvin Johnson, McMillan, New York, 1957,

Cengiz, Emin, "Siirt Arapçasını Yaşatmak", *Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri*, çev. Yaşar Acat, Akdem Yayınları, İstanbul, 2018

Cehamî, Ceyrar, *Mevsuatu mustalahati'l-İbn Sînâ,* Mektebetü'l-Lübnan, Beyrut.

Cevdet, Ahmet, *Mi'yar-ı Sedat: Klasik Mantık*, thk. Hasan Tahsin Feyizli. Ankara: Fecr Yay., 1998.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevzî, Cemaleddin Ebü'l- Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Nuzhetü'l-a'yun en-nevâzir fî ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir,* thk. Muhammed Abdulkerim Kazım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

----------*Garîbü'l-hadîs,* Thk. A. Emin Kaleci, (Beyrut: Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1985).

Chyet, Michael L. *Kurdish-English Dictionary*. London: Yale Üniversity Press, 2003,

Cherbonnier,E LaB. "The Logic of Biblical Anthropomorphism", *The Harvard Theological Review*, 55.3 (1962), 187–206,

Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. New York: Oxford University Press, 1972.

C.N. de Groot. “Three Types of Liquid Religion”. *Implicit Religion*. 277-296. 2008.

Conndon, John C. *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. Çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Coşkun, İbrahîm. *Ateizm ve İslâm’*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Coşkun, Ali, “Gelenek, Modernlik ve Postmodernlik , Tartişmalarina Kavramsal, Tipolojik Ve Karşılaştırmalı Yaklaşımlar”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı: 18, 2007,

Craig, William Lane. “Theistic Critiques of Atheism”. *The Cambridge Companion of Atheism*. New York: Cabridge UP, 2007.

Cündioğlu, Düccane, *Hakikat ve Hurafe,* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013),

----------*Kur’ân Çevirileri Dünyası*, İstanbul, 1999

----------*Motto,* Kapı Yay., 1.bsm, İstanbul, 2016,

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Mu’cemu’t-ta'rifat (Şamile)*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî. Kahire: Darü’l-Fazilet, y.y.

----------*Şerhü’l-mevâkıf,* çev. Ömer Türker, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2015,

Cüveynî,, Abdulmelik b. Abdullah. *el-İrşâdi't-tâlîbbin ilâ mehcü’l-müsterşidîn*, thk. Esâd Temim. Beyrut: Müesseseti’l-Kütüb, 1416.

----------*Şâmil fî usûli’d-dîn*, thk. R.M Frank. Tahran: Müessesti’l-Mutala'a, 1360.

Çaça, Eda, *Platon’da Alêtheia Ve Etik Bir Yaratma Faaliyeti Olarak İmkânı* -Doktora Tezi- (İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE, 2014),

Çelik, Ezgi Ece, *Günümüz Felsefesinde Hakikat ve Eylem Olanakları*, Y.Doktora Tezi, Ank. 2012,

Çelebi, İlyas, *Müslüman düşüncesinde Gayb Problemi*, İstanbul, 1996,

Dameğânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve’n-nezâir li elfazi’l-Kitabullâhi’l-azîz*, Thk. Abdülhâmîd Ali, (Lübnan: Darü’l- Kütübi’l-İlmiyye, 2010),

Daniken, Erich Von, *Tanrı’nın Arabaları*, Milliyet Yayınları, çev. Zeki Okar, İst. 1973

Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. Çev. Tunç Tuncay Bilgin. Ankara: Kuzey Yay, 2012.Denkel, Arda, *Düşünceler ve Gerekçeler* I, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997

Dennett, Daniel. *Darwin’s Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon and Schuster, 1995.

Descartes, Renê. *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul, 2014.

----------*Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Say yayınları, 2015.

Derrida, Jacques, *Gramatoloji,* çev. İsmet Birkan, Bilge-Su Yayınları, Ankara, 2014, s.153;

----------*Writing and Difference*, trs. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978,

Devvânî, Celaleddin, *Risâle fî isbâti'l-vâcibü'l-vücûd,* thk. Muhammed Ekrem. Dârü'n-Nûr, 2013.

Draper, Paul, "Atheism and Agnosticism", The Stanford Encyclope*DİA* of hilosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (Trc.), URL = https://plato s tanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>.

Duğaym, Semih, M*ustalahat fi- İlm'i-Kelâm,* Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1998,

Duman, Mehmet Akif, *Mimesis*, Litera, İstanbul, 2014,

Duran, Recep. "İslâm Felsefesinde 'Vucud-u Zihnî' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî II". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/1 (30 Mayıs 2016): 139-159. http://dergipark.gov.tr/yaduitmed/issue/39007/457343.

Düzgün, Şaban Ali. "Aliya İzzet Begoviç ve Kurucu İrade Olarak İslâm'". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (23 Ocak 2009). https://doi.org/10.18317/Kader.87691.

----------"Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (21 Ağustos 2014): 1.

----------*Nesefî'de Allah -Âlem İlişkisi*. Ankara, 1998.

----------"Allah'ın Varlığı". *Sistematik Kelâm,* thk. Ahmet Akbulut. 5. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011.

----------*Allah, Tabiat ve Toplum*, Lotus Yayınları, Ankara, 2012

----------"Varlık". *Sistematik Kelâm,* thk. Ahmet Akbulut. 5. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011.

Ebü'l-Bekâ, Eyub b. Mûsâ el-Huseynî. el-*Külliyât mu 'cam fî mustalahati ve'l-furûgu'l-luğavviyye,* thk. Adnan Derviş - Muhammed Masrî. Kum: Müessesetü'r-Risâle, 1433.

Ebü'l-Feyd, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk. *Tacü'l-arâs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mecmua min Muhakkikin. Kahire: Darü'l-Hidâye,

Ebû Hanife, "Vasiye", *Alim ve mütaallîm,* Thk Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezher,

----------*Fıkhü'l ekber*. Haydarâbâd: Darü'l-Meârif, 1342.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2001.

----------*Kutsal Metin Otorite Ve Hakikat,* çev. Muhammed Coşkun, Mâna Yayınları, İstanbul, 2015

Ellul, Jacques *Sözün Düşüşü,* çev. Hüsamettin Aslan, Egin Yayınları, İstanbul, 2012

Eliaçık, Recep İhsan, *Adalet Devleti,* İnşa Yayınları, İstanbul, 2012,

Erdem, Engin, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 1. Baskı, (İstanbul: Endülüs Yayınları, y.y.). s.7

Erdemci, Cemalettin, *Kelâm Kozmolojisine Giriş,* Ankara, 2007

----------*Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012,

Eş'ârî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâti islâmiyyin ve ihtilafi musalliyn (şamile)*, thk. Helmut Ritter. Visbaden, 1963.

----------e*l-İbane ve usûlu ehl-i Sünnet*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul, 2010.

----------*Luma' fî red alâ ehli'z-zayğ ve'l-bid'a*. Kahire: Matbaatü'l-Mısır, 1380.

----------*el-İbâne an usûli'd-diyâne (şamile)*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Darü'l-Ensâr, 1397.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avdi Marâb. Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 2001.

Erkman, Fatma. *Göstergebilime Giriş*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yay, 2006.

Esed, Muhammed, Kur'ân *Mesajı*. Çev. Cahit Koydak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Esed, Muhammed. Kur'ân *Mesajı*. Çev. Cahit Koydak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Ess, Josef Van. *Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları*. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. Çev. Mehmet Bulgen. 2014. https://doi.org/10.18317/kader.92151.

----------"İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı", *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J.E. Murdoch ve E.D. Sylla, Dordrecht-Hollanda, 1975.

----------'The Logical Structure of Islamic Theology', *Logic in Classicallslamic Culture* ed. G.E. Grunebaum, Wiesbaden, 1970.

Ethem, Mürsel. *Kur'ân'da İbranice Kelimeler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Evkuran, Mehmet, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri,* Bilay Yayınları, Ankara, 2018

---------- *Ahlak Hakikat ve Kimlik -İslam Kelâmında Ahlak Problemi,* Araştırma Yayınları, Ankara, 2013

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. Thk. Muhammed Avdi Marâb. Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 2001

Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996,

Fahrî, Mâcîd. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan. İstanbul: Litera, 2004.

----------*İslâm Felsefesi Tarihi,* çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992,

Fârâbî, *Harfler Kitabi*, trans. Ömer Türker, , (İstanbul: Litera Yay., 2008)

----------*İhsaü'l-ulûm,* thk. Ali Bu Melhem, Mektebetü'l-Hilal, 1996,

----------*Kitâbü'l-burhân,* çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, İstanbul, 2008

----------*Tahsilü's-sa'ade,* thk. Ali Bû Melhem, Darü'l-Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1995

Fazlurrahmân. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. Çev. Mehmet Paçacı. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1997.

----------*İslâmî Yenilenme,* çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1999,

----------*Ana Konularıyla Kur'ân,* çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1999,

----------*Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu,* çev. Salih Akdemir, Ankara, 1997

Fazlıoğlu, İhsan, *Soruların Peşinde,* Papersense Yay., İstanbul, 2015, s.9

----------"Hakikat mi Gercek mi: Hangisi Hakikidir?", *İtibar Dergisi,* Eylül, 2014

Ferre, Frederick. *Din Dilinin Mantığı*. Çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.

Feuerebach, Ludwig Andreas, *The existence of God,* New York 1964

Firuzabâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *Kâmâs el-muhît,* thk. Müessesetü'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Flew, Anthony. *Dictionary of Philosphy*. New York: McMillan, 1979.

----------*Yanılmışım Tanrı Varmış*. Çev. Hasan Kaya - Zeynep Ertan. 8. Baskı. İstanbul: Profil Yayınları, 2014.

Freud, Sigmund. *Dinin Kökenleri*. Çev. Selçuk Budak. 4. Baskı. İstanbul: Öteki Yayınevi,

1999.

Gadamer, Hans G., *Hakikat ve Yöntem,* çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma, 2008,

----------"Hakikat nedir?", *Felsefî Fragmanlar,* çev. M. Beyaztaş, İstanbul, 2004,

Gale, Richard M., "The Fâilure of Classical Theistic Arguments", *The Cambridge Companion of Atheism,* Thk Michael Martin, Cabridge Unv Press. 2007,

Garret, Brian. *What is This Called Metapyhsics*. New York: Routledge, 2006.

Gardet, Louise *Hicri 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe,* çev. M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara, 1959

Gaston, Bouthoul *Zihniyetler,* çev. Selmin Erdem, İÜEdb. Fak. Yay., İst., 1975

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ (Şamile),* thk. Muhammed Abdüsselâm. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

----------"İlcamul Avam an ilmi'l-Kelâm". *Mecmuatu resâili el-Gazzâlî,* thk. İbrahîm Emin Muhammed. Kahire, y.y.

----------*Maksadü'l-esnâ fî şerhi meâni esmâillahi'l-hüsnâ*, thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câmî. Kıbrıs: el-Cifan ve'l-Cabi, 1987

----------*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. E.Muhmmed Adnan, Darü'l-Minhac, Lübnan, 2012,

----------*el-İktisâd fi'l-i'tikad (Şamile),* thk. Abdullah Muhammed Halili. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

----------"el-Munkız mine'd-dalâl", *Mecmuatu resâili el-Gazzâlî,* thk. İbrahîm Emin Muhammed. Kahire, y.y.

----------*İhyâu ulûmi'd-dîn*. Çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: DİB Yayınları, y.y.

----------*Kavâîdü'l-akâid (Şamile),* thk. Mûsâ Muhammed Ali. 2. Baskı. Lübnan: âlemü'l-Kütüb, 1985.

----------*Tehafütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı,* çev. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002).

Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956

Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23/6 (1963): 121-123.

Goldmann, Lucien. *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine*. New York: Routledge, 2013.

Goleman, Daniel. *Duygusal Zeka*. 29. Baskı. İstanbul: Varlık/Bilim yay., 2005.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.

Gutas, Dimitri, Yunanca Düşünce Arapça Kültür, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, 2003,

Güdekli, Ayşe Nur - Özdemir, Zeynep Büşra. "Müslüman Kelâmı Üzerindeki Yabancı EtkileR". *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (15 Ocak 2017): 247-253. https://doi.org/10.18317/Kader.97965.

Güler, İlhâmi, *Direniş Teolojisi*, 3rd trc., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015

----------*Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011

Gül, Ahmet, *Haçın Hristiyan Teolojisindeki Önemi ve Yeri*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak, 2019.

Gündüzöz, Soner. "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması Ve Algılanmasında Etkili Öğeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (10 Kasım 2014): 215-229. http://dergipark.gov.tr/daad/issue/4515/62152.

----------*Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Güneş, Hüseyin, İslâm *Tarihinin İlk Mehdisi İbnü'l-Hanefiyye,* Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018,

Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Kitabevi Yayıları, 1994.

Habeşî, Abdullah Muhammed. *Camiü'l-şûrûh ve'l-havâiş*. Ebû Dabi: el-Mu'cemu's-Sekâfi, 2004.

Harbour, Daniel. *An Intelligent Person's Guide to Atheism*. London: Duckworth.Harbour, 2001.

Hariri, Yuval Noah. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. Çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kollektif, 2016.

Harizmî, Rükneddin ebi'l-Melahîmî. *el-Fâik fî usûlu'd-din,* thk. Martin McDimert. Tahran: Müessesetü'l-Hikmet, y.y.

Hayyat, Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Muhammed, *el- İntisâr ve red alâ İbnü'r-Ravendîyi'm- mülhîd,* thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1993.

Heiddeger, Martin *Being and Time,* Trnsltd: John Macquarrie ve Edward Robinson; Blackwell Publisher, 1962,

----------*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008,

----------*Metafizik Nedir*, çev. Suat Kemal Yetkin, İstanbul, 2003

Hick, John "Çağdaş Gerçekdışı Din", (The İnterprettation of Religion: Human Responses to the Trenscendent, London: Mc. Millan, 1991

----------*İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, Bilge Kültür Sanat Yay., Ank. 2012,

----------ve Seyyid Hüseyin Nasr, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* (Mülakat: Adnan Aslan), Sayı 1, 1997

Hoftijzer - Jongeling, *The Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*

Horkheimer, Maxi *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 1998, s.29.

Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1967

Hughes, Thomas Patrick. *Dictionary of İslâm',*. London: W.H. Alien & Co., 1885.

Hume, David. *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: İmge Kitabevi, 1995.

----------*İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme,* Çev: Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1986,

----------*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, BilgeSu, Ankara, 2009,

Huli Emin, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüd Güngör, Ankara, 2001

Huxley,Thomas H. "Agnosticism and Christianity," *Collected Essays*, Vol. V,

Hyman, Gavin. *Ateizmin Kısa Tarihi*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2010.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Quran* (Kahire: Oriental İnstitute, 1938).

Jung, Carl Gustav, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yay., İst., 1997

İbn Abbâd, *el-İbane an mezhebi ehli'l-adl*, thk. Muhammed Hasan. 2. Baskı. Bağdad: Dârü'n-Nahde, 1963.

İbn Ahmed, Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî. *er-Ra'd ale'l cehmiyye ve'z-zenâdıkai* Thk. Sabri b. Selâme Şahin. Beyrut: Dârü's-Sebât, y.y.

İbn Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed el Ferâhidi. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi Mahzumi - İbrahîm Samraî. Mektebetü'l-Hilâl, n.d

İbn Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânalarının Keşfi*, çev. Ramazan BİÇER, İstanbul, 2000

----------*Fususü'l-Hikem*, thk. Ebü'l-Ala Afifî, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, s

----------*Fususü'l-Hikem,* çev. Aytekin Şahin, Sure Yayınevi, Ankara, 2017

İbn Asâkîr, Ebul Kasım Ali b. Hasan, *Tebyînu kizbi'l-müfterî fî mâ nesebu ila'l-İmâm ebi'l-Hasan Eş'ârî*. 3. Baskı. Beyrut: Darü'l- Kütübi'l-Arab, 1404.

İbn Cînі, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâîs*, Muhammed A. Neccar, Kahire, 1952,

İbn Ebi'l-Hadîd, Abdülhâmîd, *Şerhu nehcü'l-belağa* , (Beyrut: Darü'l-Endülüs, n.d.)

İbn Fârîs, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Faris b. Zekeriya el-Kazvinî, *Mu'camu mekâyisü'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1979.

----------*Mucmelü'l- luğa*, thk. Zâhir Abdulmuhsin Sultân, (Beyrut: 'Müessesetü'r-Risâle, 1986)

İbn Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. Huseyn. *el-Mu 'temed fî usûli'd-din*, thk. Rudî Zeydân Heddâd. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986.

İbn Fûrek, Ebubekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredi makâlât*, thk. Danial Gimare. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1987.

----------e*l-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman. Beyrut: Darü'l- Garb, 1999,

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. 6. Baskı. İstanbu: Dergah Yayınları, 2009.

----------*Lubabü'l-muhassal*, thk. Refik Mecim. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1995.

----------"Lubabü'l-Muhassal". *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelâm*, içinde thk. Ahmed Ferîd el-Mezidî. Beyrut: Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed bi Ahmed b. Said el-Endelusî. *el-Fasl fil-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl (Şamile)*. Kahire: Mektebetu Hanci, y.y.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fedâ İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. Dârü't- Tayyîb, 1999.

İbn Kuteybe, Muhammed b. Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Te'vilü'l-müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahîm Şemseddin. Beyrut: Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye,

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddîn. *Lisânü'l-Arap*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1414.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub *Tehzibü'l-ahlâk ve tedhirü'l-a'rak*, Şamile, Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.

İbn Murtadâ, Ali b. Hüseyin Şerif, *Resâîl Şerif el-Murtadâ*, thk. Ahmed Hüseyni. Kum: Darü'l-Kur'ân, 1405.

İbn Rüşd, *Faslü'l-mâkâl fî ma beyne'l-hikmeti ve şeriati mine'l-ittisâl,* Thk, Muhammed Ammara, 2.bsm, Darü'l-Marife, Kahire,

----------*Felsefe-Din İlişkileri: Faslü'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l-Edille,* çev. Süleyman Uludağ, (İstanbu: Dergah Yayınları, 2017).

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. Çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yay., 2005.

----------*Metafizik-I*. Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2004).

----------*Metafizik-II*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005

----------*Kitabu't-talikât,* thk. Hüseyin Mecdi el-Ubeydi, Beytü'l-Hikme, Bağdad, 2002,

----------*Şifa: İlahiyât,* thk. George Qanavati, Said Zayed, Süleyman Dünya, Muhammed Musa, *el*-Hey'etü'l-Amme, Kahire,

----------*Kitabu Şifâ: Mantık / Cedel,* thk. Ahmed el-Ehvani, Vezaretu's-Sekafe, Kahire, 1965,

----------*Kitabu'n-necât,* Matbaatu Muhyiddîn Sabri el-Kurdi, Kahire, 1938,

----------"Risâletü'l-arşiyye", *Risâleler,* çev. Alparslan Açıkgenç ve H. Kırbaşoğlu, Ankara, 2004

----------*Risâletü'l-adhaviyye fî emri'l-meâd*, thk. Süleyman Dünya, Darü'l-Fikri'l-A'rabi, Mısır, 1949

İbn Teymî, Ebû Ubeyd Muammer, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thhk. Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebetu Hanci, 1381,

İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ulfe beyne'l-müslimîn,* thk Abdulfettah Ebul Ğudde, 2.bsm. Beyrut, 1999

----------*Dar'u't-ta 'arrudi'l-akl ve'n-nakl,* thk. Muhammed Reşad Salim, Câmiatü's-Suûd, 1991.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan,* çev. Yûsuf Özkan Özburun vd., İnsan Yayınları, 12. Bsm, İstanbul, 2017,

İnan, Abdulkadir "Gerçek Kavramı Üzerine Bir Not," *Ç.Ü. Türkoloji-Makale Bilgi Sistemi,* 2010

İsfehânî, Ebü'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed Maruf bi'l-Rağıb. el-*Müfredat fî garibi'l-Kur'ân, (Şamile),* çev. Savfan Adnan Davedî (Beyrut: Darü'l-Kâlem, 1412).

İsi, Hasan, ""Gerçek" Ve "Hakikat" Sözcükleri Üzerine Felsefî Ve Dilbilimsel İnceleme"; *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 2015, Cilt:8, Sayı:41,

İsmail Hakkı b. Mustafa Ebü'l-Feda - (h.1127). *Ruhü'l-Beyan*. Beyrut: Darü'l-Fikr, y.y.

İslâm'oğlu, Mustafa *Kur'ân'a Göre Esma-i Hüsna,* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012

İsferayînî, Ebû'l Muzaffer Tâhir b. Muhammed. *et-Tabsîr fîd dîn ve temyîzi firketi'n-naciye an firakil Hâlıkin (Şamile)*, thk. Kemal Yûsuf. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Ve Batı Arasında İslâm'*. İstanbul: Nehir Yay., 2003.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. 2. Baskı. Pınar yayınları, 1991.

----------*Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1975.

Ka'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhi, *Kitâbü'l-makâlât ve maahû 'uyûni'l-mesâil ve'l-cevabât*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kurdî - Abdülhâmîd Kurdî, Kuramer, İstanbul, 2018.

Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedâni. *Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali Neccâr vd. Kahire: Darü'l-Masriyye, y.y.

----------*el-Münye ve'l-emel*, thk. Usameddin Ali. İskenderiye: Marifetu Camia, 1985.

----------*el-Muhît bi't-teklif*, thk. Ömer Seyyid İz. Kahire: Şirketü'l-Mısriyye, 1384.

----------*Müteşabihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Mahmud Zarzur. Kahir: Dârü't-Tûrâs, 1969.

----------*Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin. Beyrut: Darü'l-İhyâ, 2012.

----------*Nüketü'l-Kitabi'l-Muğni*, thk. C. Hamdani, Beyrut, 2012,

Kadri, Hüseyin Kazım. *İnsan Hakları Beyannamesinin İslâm Hukuku Açısından İzahı*, thk. Osman Ergin. Sinan Matbaası, 1949.

Kahraman, Abdullah, *İhvanı Safa Risâleleri,* Kervan Yayınları, İstanbul, 2002

Kant, İmmanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: TFK, 2009.

----------*Arı Usun Eleştirisi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993.

----------*Pratik Aklın Eleştirisi,* çev.İoana Kuçuradi vd., Türkiye Felsfe Kurumu Yayınları, İstanbul,

Karadaş, Cağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yay, 2011.

Karen Armstrong. *Tanrı'nın Tarihi*. Çev. Oktay Özel - Hamide Koyukan - Kudret Emiroğlu. 2. Baskı. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.

Kessânî, Abdürezzâk, *Mucem İstilahati Sufiyye,* çev. Abdulali Şahin (Kahire: Darü'l-Menar, 1988),

Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. Çev. İbrahîm Kapaklıkaya. 8. Baskı. Qraf Yayınları, y.y.

Kılıç, Recep. "Modern Tartışmaların Işığında Vahiy". İslâm *ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, thk. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk. Stuttgart, 2011.

Kierkegaard, Soren *Korku ve Titreme,* çev. İbrahîm Kapaklıkaya, 8.bsm, Qraf Yay

Kindî, Ebû Yûsuf Yakub b. İshâk "Risâle fî Felsefeti'l-Ula," *Resâîlü'l-Kindi,* thk. M. Abdulhadi Ebû Zeyd, Darü'l-Fikr, 1950.

Klein, Ernest. *A Comprehensıve Etymologıcal Dıctıonary Of The Hebrew Language For Readers Of Englısh,* thk. Haim Rabin. Kudüs: Carta Company, 1987.

Kocabaş, Şakir, *İslâm'da Gerçeklik Kavramı,* Pınar Yay., Ankara, 2004, s.16.

----------*İslâm'da Bilginin Temelleri*, 2nd Trc., (İstanbul: Küre Yayınları, 2017)

Koç, Turan, *Zamanın Gözleri: Sanat-Dil-Hakikat,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2016

----------*Din Dili*, İz Yayınları, İstanbul, 1998, s.59

Konevî, Sadeddin, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstabul, 2014

Kuşeyrî, Abdulkerim b. Havazin b. Abdulmelik (v.465). *Letaifü'l-İşarat, Tefsirü'l-*Kuşeyrî, thk. İbrahîm el-Besyuni. Kahire: Heyet el-Mısri el Amme, y.y.

Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet, *El İlam bima fî Ciynu Nessara minel Fesad ve'l Evham İzharı Mehasinil İslâm'*, thk Ahmet Hicazi, Daru Tûrâs, Kahire,

Lakatos, İmre. *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*. Çev. Duygu Uygun. Alfa Yayınları, 2012.

Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. *Arabic-English Lexicon*. Edinburg: William and Norgate, 1863,

Le Bon, Gustave, *Ulusların Yücelişinin Psikolojik Yasaları,* çev. Mehmet Demirezer, Ufuk Yay., İst., 1998

Leibniz, G.Wilhelm, "On the Ultimate Origination of Things", *Philosiphical Essays*

----------*Monadoloji/Felsefenin İlkeleri*, (İstanbul: Biblos Yay, 2009),

Leamen, Oliver. *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*. Çev. Turan Koç. İstanbul, 2000.

----------*An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2001.

Lyons, Irenaeus, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, McMillan, 1920

Lewis, Bernard, *Arabs in History*, Oxford University Press USA - OSO, 2002

Lock, John, *İnsaın Anlama Yetisi Üerine Bir Deneme,* çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, Ankara , 2000

Lynch, Michael P. "Truth", *The Nature of Truth - Classic and Contemporary Perspectives*-MIT Press (2001

Marshall, Catherine, - Rossman, Gretchen B. *Designing Qualitative Research*. 2. Baskı. New Delhi: Sage Publications, Inc., y.y.

Macit, Nadim, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar" *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu,* Çorum, 2002,

Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple UP, 1990.

Massignon, Louis, *Alamu Hallac*, tcr.Hüseyin Mustafa Hallac, Beyrut, 2004,

Mason, Herbet W. *Al-Hallaj*, Routledge, 1995.

Mengüşoğlu,Takiyettin, *İnsan Felsefesi,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988,

Mezidî, Ahmed Ferîd. *Şürûh ve havâişi-akâidü'n-Nesefiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Meister, Chad and James Stump, *Christian Thought : A Historical Introduction*, Routledge, 2010.

Mâtüridî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd,* Ed. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Darü'l- Câmiatul Mısriyye,

----------*Kitâbü't-tevhîd*. thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu. 2nd Trc. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010

----------*Tefsiru Mâtüridî: Tevilatu Ehli's-Sünnet*, thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Masterson, James F. *Gerçek Kendilik,* çev. Pınar Üzeltüzenci, Litera Yay., İst-2017

Mawson, T.J. *Belief İn God*. Oxford Unv. Press, 2005.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*, 5. Bsm., Darü'l-İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut, 2008,

Mccrone, John. *Akıldışılık Miti*. Çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Doğan Kitap, 1997.

Meydânî, Ebü'l-Fadl. *Macmue'l-emsâl*. Mektebetul Mişkatil İslâm'iyye, y.y.

Mol, Hans, Ed. "Trinity And Truth": *Calvin for the Third Millennium*. 5-10. ANU Press, 2008. http://www.jstor.org/stable/j.ctt24h3nv.5.

Muhâsibî, Haris b. Esed el-Muhâsibî, *Mahiyetü'l-akl ve mânahu ve ihtilafu'n-nas fîhî*, thk, Hüseyin el-Kutulî, Darü'l-Kindî ve Darü'l-Fikr, Beyrut, 1398,

Mukatil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el- Belhî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân.* Thk. Abdullah Muhammed Şuhat, 1. Baskı Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 1423

----------*Kur'an Terimleri Sözlüğü*, çev. Beşir Eryarsoy, 2016,

Mustafa, İbrahîm - Zeydan, Ahmed - Abdulkadir, Hamid. *Mu 'cemü'l-vasît*, thk. Mecmu' el-luğati'l-Arabiye. Dârü'd-Da've, y.y.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, İstanbul, 2009

----------*Bilgi ve Kutsal*. Çev Yûsuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012

----------"God is Ultimate Reality: Metapyhzical Knowledge and Spiritual Realization" , *God: Ultimate Reality and Spiritual Discipline*, ed. Hames Duerlinger, Paragon House, New York, 1984,

Nietzsche, Friedrich, *Tan Kızıllığı*, çev. Özden Saatçi, Say Yayınları, İstanbul.

----------*Şen Bilim*, çev.: Ahmet İnam, Say Yayınların, İstanbul, 2011.

----------*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev.: Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul, 2001.

Nesefî, Necmeddin b. Muhammed, *Metnu akâidi'n-Nesefi*, Mektebetu Hanefiyye, İstanbul

Nesefî, Ebü'l-Muin Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fî esûli'd-dîn*, thhk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, 2003

Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefenin Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Nisibett, Richard. E. *Düşüncenin Coğrafyası*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Varlık Yayınları, 2015.

Öner, Necati "Demokrasinin Epistemolojik Dayanağı", *Felsefe Dünyası,*

Öz, Ruhullah, *Sufi'nin Akiddesi: Molla Ahmed el-Ciziri Örneği,* Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak, 2018

----------*Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddîn er-Râzî'nin Tenzîh Anlayışı*, (Doktora Tezi) Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, Diyarbakır,

Özdemir, Metin, *Müslüman Düşüncesinde Kötülük Problemi,* Kaknüs Yayınları, 2014,

Özkan, Mehmet Şükrü, *Rasyonel Teoloji, Yeni Ateizm ve Tanrı,* Elis Yayınları, 2009,

Özlem, Doğan, *Mantık*. 12th Trc. İstanbul: Notos Yayınları, 2011

Öztürk, Musatafa, Kur'ân *ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu, Ankara 2014,

----------"Kur'ân'da Yabanı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine" *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şafiî'nin Rolü,* ed. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003),

Paine, Thomas, *Akıl Çağı,* çev.: Ali İhsan Dalgıç, İşbankası Yayınları, 11. Bsm, İstanbul, 2013

Pascal, Blaise, *Pensees,* çev. Honor Levi (New York: Oxford University Press, 1995),

Peters, Francis E. *İbrahîm'in Çocukları,* çev. Nurşan Üstüntaş, Neden Yayınları, İstanbul, 2010

----------*Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* çev. H. Hunler, Paradigma Yay., İstanbul 2004

Pezdevî, Ebü'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, *Usûlu'd-dîn*. Camiatü'l-Mearif, y.y. s.5;

Pierre, Guiraud, Pierre, *Anlambilim,* çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 1999

Pirinç, Ahmet. "Müslüman düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-İ Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Haziran 2014): 131. https://doi.org/10.18498/amauifd.47463.

Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize*. Çev. Vural Ülkü. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986.

Platinga, Alvin "Dawkins Karmaşası: Natüralizm Saçmalığı", AÜİFD, çev. Engin Erdem, Ankara- 2009

Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Phackett Publishing Company, Dijital Edition, Indianapolis, 1997.

Pritchard, Duncan, *What is This Thing Called Philosophy*, Routledge, New York, 2016, s. 229.; Concise *Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 2000

Proclus, *Elements of Theology*, ed. 2 (New York: Oxford Clerandon Press, 1963).

Ramazan-Efendi, Ramazan b. Muhammed b. Şuhayr b. *Şerhu Ramadan Efendi Ala Şerhu Sa'd Ala Akaidi Nesefi*, thk. Muhammed Hadi Mardini. Diyarbakır: Mektebetu's-Seyda, 2012.

Ramsey, Steele David, *AtheisIn Explained From Folly to Philosophy,* Open Court Publishing Company ve Carus Publishing Company, 2008

Rank, Otto. *Hakikat ve Gerçeklik*. Çev. Şirin Etik. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Razi, Ebû Hatim b. Hamdani, *Alamu Nübüvve*. Tahran: Encümeni Felsefe, 1356.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Levâmîü'l-beyyinât şerhu esmâillâhi ve's-sıfât*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddin. Mısır, 1323.

----------*el-Erbaîn fî usûli'd-dîn,* Haydarâbâd: Dairetü'l-Meârif, 1353.

----------*Mefâtihü'l-gayb: Tefsirü'l-kebîr,* 3rd Trc. (Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 1420).

----------*el-Muhassal: Kelâma Giriş*. trc. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

----------*İtikaâati firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn,* thk. Ali Sâmî En-Neşâr, Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut,

----------*el-Me 'âlim fî usûli'd-din,* Tâhâ Abdurrauf Sad, Darü'l-Kütübi'l-Arabi, Lübnan,

Reçber, Fevzi, *Hak Muhammed Ali Aşkı,* Gece Kitaplığı, 2017.

Rehber, Davut. *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ān*. Netherlands: E.J. Brill, 1960.

Ressî, Kasım. "Usûlü'l-Adl ve't-Tevhîd". *Resâîlü'l-ddl ve 't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammara. Kahire: Darü'l-Hilal, 19971.

Rudolph, Ulrich. Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand, BRILL, 2014.

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*: *The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Boston, 2007,

Russell, Bertrand. *Neden Hıristiyan Değilim*. Çev. Ender Gürol. İstanbul: İlke Kitap, 1996.

Sâbunî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kahire: Dârü's-Sâbunî, 1417.

----------*el-Bidâye fî usûl ed-din*. Dimeşk: Matbaatu Muhammed Haşim, 1399.

Salebî, Abdulaziz, *Hilafetu's-sıddıki ve'l-farukî,* Thk Salih Gurefi, Darü'l-İbn Kesir, 1998,

Saruhan, Müfit Selim, "Niçin Farklı Yorumluyoruz", *Eski Yeni*, Sayı: 34, Bahar: 2017

Searle, John R. *Mind, Language And Society*. New York: Philosophy in The Real World, 1998.

Schuon, Frithjof, İslâm *ve Ezeli Hikmet,* Çev. Şahabeddin Yalçın, (İstanbul: İz Yayınları, 1998), s.28.

----------*İslâm'ın Metafizik Boyutları,* (Trc. Mahmut Kanık), İstanbul, 2010, 43.

Smart, J. J. C. - Haldane, J. J. *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy*. Blackwell, 2002.

Smith, George H. *Atheism: The Case Against God*. Prometheus Book, 2003.

Smith, R. Payne. *Compendious: Syriac Dictionary,* thk. J. Payne Smith. New York: Oxford Clerandon Press, 1957.

Smith, Quentin, "Kalam Cosmological Arguments for Atheism ", *The Cambridge Companion of Atheism,* Thk Michael Martin, Cabridge Unv Press. 2007

Spinoza. Benedictus *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. Çev. Emine Aydın. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.

----------*Etica*. Çev. Hilmî Ziya Ülken. 5. Baskı. Ankrara, 2014.

Steele, David Ramsey. *Atheism Explained From Folly to Philosophy*. Illinois: Open Court Publishing Comp, 2008.

Stein, Gordon. "The Meaning of Atheism and Agnosticism". *An Anthology of Atheism and Rationalism,* thk. Gordon Stein. New York: Prometheus Book, 1980.

Şâtibî, İbrahîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-İtisâm (Şamile),* thk. Selim b. İd el-Hilal. Suudi Arabistan: Dar İbn Affan, 1992.

----------*el-Muvâfakât,* (Tahkik: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân), Dâru ibn Affân, Mısır 1421,

Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdulkerim Muhammed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*. Bağdad: Mektebetu'L-Müsennâ, 1973.

----------*el-Milel ve'n-nihâl,* thk. Muhammed Fehmî. Beyrut: Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

----------*Kitâbü'l-Musaraa',* çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yayınları, 2010,

Sûyutî, Celaleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr ve Ahmed Celaleddin Muhammed. *Tefsirü'l-Celaleyn*. Kahire: Darü'l-Hadîs, y.y.

----------*el-Muzhir fî ulûmil luğa ve envaihâ,* thk F.Ali Mansur, Darü'l- Kütübil İlmiyye,

Beyrut, 1998,

----------*el-İtkan fî ulumi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed b. Ebü'l-fadl İbrahîm, 1974,

Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?,* (Çev,: Muhsin Akbaş), Bursa, 2001,

----------*The Coherence of Theism*. London: Oxford University Press. 2016,

----------*Epistemic Justification*, Oxford University Press, New York, 2001, s. 4-5.

Tâberî, Ebû Cahfer Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risâle, 1420.

Teftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer. *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye,* thk. Abdüsselâm b. - Abdulhadi. Beyrut: Darü'l-Beyrut, 2008.

----------*A Commentary on the Creed of İslâm': Creed of Najm al-Din al-Nasafi*, çev. Earl Edgar Elder, MCML, Columbia University Press, New York, 1950

Tâhâ, Mahmud Muhammed, *İslâm'ın İkinci Mesajı,* çev. Barış Baysal, Kalkedon, İstanbul, 2008

Tahâvî, Ebû Cahfer Ahmed b. Muhammed Et-Tahavi, *Metnu't-Tahâvî bi ta'liki'l-Elbânî*, thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Mektebetü'l-İslâm', Beyrut, 1414,

Tanış, Abdulkadir. "'İnanma İradesi: William James'in Îmânın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme'". Dinî *Araştırmalar Dergisi* 19/48 (2016): 179-203.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000,

Tehânevî, Muhammed b. Ali el Farukî. *Mevsuatu'l-keşşâfu al-istilahati'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Refik Acem. Çev. George Zeydan - Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996

Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsfede Doğruluk ya da Hakikat*. 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.

Thomas, George F. *Philosophy and Religious Belief*. New York: Charles Schribner's Sons, 1970.

Tillich, Paul. *Aşk, Güç ve Aalet*. Çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.

----------*İmanın Dinamikleri,* çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara, 2000

----------*Systematic Theology,* University of Chicago Press, Chicago, 1967.

----------*Dynamics of Faith,* Harper Torchbooks, New York

Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları: Ateizm ya da Teizm*. İstanbul:

Kaknüs Yay., 2001.

Topaloğlu, Ahmet. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 4. Baskı. İstanbul: Kubbealtı, 2011

Tritton, A. S. "Foreign Influences on Muslim Theology". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/04 (24 Şubat 1942): 837.

Türker, Ömer, "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı", *Nazariyyat İslâm Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2 (2015

----------*İslâm'da Metafizik Düşünce*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019

Urmevî, Siraceddin Muhammed b. Ebubekir (v.682). *Et-Tahsil mine'l-Mahsul*, thk. Abdülhâmîd Ali Ebû Zenid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.

Unwin, Stephan D. *Tanrı'nın Olasılığı,* çev. Nurfer Çelebioğlu ve Alican Yaman, Yedinci Kapı Yay. İst. 2005

Tûsî, Ebû Cahfer Muhammed b. Muhammed b. Hasan Nasiruddîn. *Telhisü'l-muhassal*. Tahran: Müessesti'l-Mutalaa, 1309.

Walbridge, John, *The Leaven of The Ancients: Suhrawardi and the Herritage of the Greeks*, (New York: State Universty of New York Press, 2000).

----------*God and Logic in Islam,* Cambridge University Press, New York, 2010.

----------"The Islamic Art of Asking Questions: 'Ilm Al-Ikhtilāf and the Institutionalization of Disagreement." *Islamic Studies*, vol. 41, no. 1, 2002, pp. 69–86.

Walters, Kerry. *Atheism: Guide For The Perplexed*. New York: Continuum International Publishing, 2010.

Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012

Wehr, Hans, *A Dictionary of Moder Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan, 3. Baskı (Wiesbaden: Spoken Language Services, 1976).

Williams, Bernard, *Hakikat ve hakikatlilik*, Ayrıntı Yayınları, çev. Ertürk Demirel, İstanbul, 2006,

Vincent G, Potter, "Karl Barth and the Ontological Argument", *The Journal of Religion*, 45 (1965)

Wolfson, H.A. *The Philosophy of the Kalam*, Cambrige, 1976

----------*Kelâm Felsefelerine Giriş,* çev. Kasım Turhan, Kitabevi, 1996,

Yemenî, Neşvân b. Said el Humeyrî, *Şemsü'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arab mine'l-kulûm*, Thk. Hüseyi b. Abdullah el Umeri vd. (Şam: Darü'l-Fikr, 1999).

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amru b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. 3. Baskı. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1407.

----------*Esasü'l-Belâğ3a*, thk. Muhammed Basîl. Beyrut: Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1979.

Zeyn, Muhammed Bessam Rüşdü. *Mucemul Mufehres Li Meani'l-Kur'âni'l-Azim*. Thk. Muhammed Adnan Salim. Dimeşk: Darü'l- Fikril Measır, 1995.

ÖZET

Arvas, Hamdullah, Müslüman Kelâmında hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi, Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Akbulut, 392 s.

Sözlükte sabit, gerçek, varlık ve mutabakat gibi anlamlara gelen hak, aynı zamanda Allah'ın Kur'ân'da geçen doksan dokuz isminden biridir. Allah'ın bilinmesi ve yaratılanların bu bilimle değerlendirilmesi bakımından İslâm metafiziğinin odak kavramıdır. Metafizik bir ilke olarak hak kelimesinin delâlet ettiği mânalar, onun dînî ve felsefî anlam biçimlerini belirlemiştir. Hak, varlık ilkesi olarak *gerçekliğe*, bilgi ilkesi olarak *doğruluğa*; değer ilkesi olarak *adalete* delâlet etmektedir. Hak aynı zamanda Kelâm ilminin tasavvurat ve tasdîkâtlarının doğru bir temelde ele alınmasına vasıta olan hikmete delâlet etmektedir. Bunun dışında hak; bireysel erdemlerin ve toplumsal huzurun inşa edilmesinde, ortalama insan seviyesinin yükseltilmesinde, refahın sağlanmasında gerekli olan bilime, tekniğe ve toplumsal ilişkilerdeki ilerlemeye imkân sağlayan önemli bir ilkedir. Bu gerekçelerle belirlenmiş tezde, "Hak Kavramının Anlam Biçimleri" ile "Kelâm'da Nihaî Hakikat Meselesi" incelenmiştir.

Tezin giriş bölümünde çalışmanın amacı, kapsamı ile yöntem ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde hak kavramının lügat ve ıstılah anlamları ile kelimenin İslâm öncesi ve sonrasındaki kullanım biçimleri derlenmiştir. "Kelâm'da nihaî Hakikat" olarak isimlendirilen ikinci bölümde Kelâm ilminin hakikat anlayışı ile nihaî hakikat problemi meselesi incelenmiştir. Nihaî hakikat problemi iki eksende ele alınmıştır. "Hak İlkesi" başlığı altında İslâm ilahiyatının *anti-septik, anti-agnostik* ve *anti-ateist* boyutu araştırılmıştır. "Tenzîh İlkesi" ekseninde de İslâm'ın Tanrı anlayışının *anti-politeist, anti-panteist* ve *anti-deist* boyutu ele alınmıştır. Sonuç olarak da "hak" kavramının, İslâm'ın dünya görüşünün ve metafiziksel iddialarının anlaşılmasında ve temellendirilmesinde önemli bir ilke olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, hak, hakikat, alêtheia, tevhîd, tenzîh, adalet, İslâm, Allah.

ABSTRACT

Arvas, Hamdullah, *The Relation Between Haqq, Haqiqah And Haqqaniyah in Muslim Kalâm*, Doctoral Dissertation, Advisor: Prof. Dr. Ahmet Akbulut, 392 p.

The word "Haqq", which means *truth, being, reality, permenence* and *correspondence*, is also one of the ninety-nine names of Allah mentioned in the Qur'ān. It is the focus concept of Islāmic metaphysics in terms of knowing God and evaluating the creations with this science. The haqq as principle of being is *reality*, as principle of knowledge is *truth* and as the pirinciple of the value is *justice*. The haqq is also an important measure used in the imagination and verification processes of the science of Kalām. The concepts of haqq is a principle that enables the advancement of individual virtue and social fortune, increase the average humanity level, the advancement of science, technique and social relations necessary for the prosperity. The semantic density of the concept of haqq has led to different interpretations throughout history. Because of the importance in this reasons, "The Ultimate Reality in Kalām" was analyzed through the meaning forms of the haqq concept in the Qur'ān

In the introduction of the study, the aim, scope, methods and litreture knowledge of the study are given. In the first chapter, the meaning of the concept of haqq is compiled. In the second chapter, which is called as "The Ultimate Reality in the Kalām Thought" is examined. The final issue is discussed in two parts. Under the heading of "Haqq Doctrine", *anti-agnostic* and *anti-atheistic* dimensions of Islāmic theology were determined. Afterthat, the *anti-politeist, anti-pantheist* and *anti-deistic* dimension of the understanding of Islām in the axis of the de "Tanzih Doctrine" was discussed. So that, the issues related to the existence and unity of God have been examined in the context of the principles of haqq. As a result, it is determined that the concept of haqq is an important principle in understanding the world view and focus concept of Islamic metaphysical claims.

Key Words: Kalām, haqq, haqiqa, alêtheia, tanzīh, tawhīd, justīce, Islām, God